Vol. V. Settembre 1929 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ITALO ZOLLER: **« A testimonianza per loro ».**

ERNESTO BUONAIUTI: **Il misticismo di Gioacchino da Fiore.**

ERSILIO COSTA: **L'essenza del reale in Duns Scoto.**

La vita del Savonarola scritta dal Conte G. F. Pico della Mirandola. Nota di F. SCHNITZER.

La morte di Alessandro VI. Nota di ANNA CELLI.

Vecchi Testi cristiani: « Il mantello » di Tertulliano. Traduzione di MARIA ZAPPALÀ.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel quinto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

Agli abbonati nuovi profferiamo l'acquisto delle prime quattro annate della Rivista al prezzo di L. 100 franco di porto.

"A TESTIMONIANZA PER LORO „

(Matteo VIII, 4)

La concezione che delle malattie si ha nel N. T. è di carattere prevalentemente demonologico. Il male (peccato) a sua volta si identifica col demone (Satana); Gesù liberando un malato dal « male », lo vuole anche moralmente redento. La guarigione viene perciò concepita come espiazione avvenuta, come purificazione raggiunta. La fede in Gesù — così insegna egli stesso e con l'atto e con la parola — apporta guarigione e perdono dei peccati nello stesso tempo (« i tuoi peccati ti son rimessi » — « levati e cammina », Matt. 9); egli perciò vuole, questo il nostro pensiero, eliminato il sacrificio di purificazione cruento, egli vuole ed insiste che si mediti profondamente il contenuto del verso di Osea: Io voglio carità e non sacrifizio (Matt. 9,[13] e 12,[7]). Il lebbroso ha avuto fede in Gesù e così la volontà di Gesù lo ha purificato e per conseguenza (ed è ciò che a me preme di notare) per Gesù la purificazione è un atto compiuto non meno della guarigione — guarigione e purificazione si effettuano nello *stesso* momento —, ma *autois*, per loro, il lebbroso è *guarito* sì, ma sino a sacrificio cruento compiuto *non* è ancora *puro*. Ed è in questo *contrasto di idee* da noi rilevato, e non nella Halakhàh, in sè stessa interessante, citata dallo Zeitlin (1), che si troverà la spiegazione della frase: « a testimonianza per loro ». — Secondo lo Zeitlin, Gesù sarebbe stato memore dell'insegnamento halakhico di Hillel secondo cui il labbroso non è puro, se non con la guarigione avvenuta *e* con la sanzione sacerdotale. Nel discorso rivolto al lebbroso guarito Gesù avrebbe tenuto conto del seguente ragionamento di Hillel: « Si nous n'avions dans la Bible que la phrase, *le prêtre le déclarera pur*, nous l'interpréterions en ce sens que si le prêtre déclare quelqu'un pur, même s'il n'est pas guéri

(1) Zeitlin, *Un témoignage pour eux.* Exemple de l'importance de la Halaha, pour l'intelligence des Evangiles in REJ (Revue des Études Juives), LXXX, N. 173, 1929, pp. 79 ss.

de sa lèpre, il est considéré comme tel et réintégré; c'est pourquoi il est écrit il est pur, c'est-à-dire qu'une personne est considérée comme pure, quand elle est guérie de sa lèpre ». Segue poi il rovescio della medaglia : Se si avesse solo l'espressione *tahôr hû* cioè « egli è puro » si crederebbe superflua la sanzione sacerdotale; ecco perchè troviamo nella Thoràh *wetiharô ha-kohèn* cioè il sacerdote lo dichiarerà puro. La frase finale «A testimonianza per loro» significherebbe : Offri il sacrificio, acciocchè il sacerdote possa annunciare al popolo che sei guarito ; *autois* sarebbe il « popolo », la massa. Oppure — prosegue lo Z. — si legge : *autou* e si spieghi ; in vista delle sue testimonianze cioè del sacerdote. Gesù agirebbe sempre in conformità con la Halakhàh citata. Anzi il testo originale sarebbe stato : Mostrati al sacerdote per la sua testimonianza ed offri il dono prescritto da Mosè. — Ebbene, secondo la Halakhàh — ed è a questa che lo Z. si richiama — il sacerdote si basava principalmente sulla dichiarazione di guarigione avvenuta per parte di *altri ;* il materiale rabbinico che si trova raccolto nell'opera del Billerbeck (2) ci insegna che perfino un sacerdote demente era atto a dare la sanzione di «puro » purchè « un uomo » (*scil.* competente) gli avesse dato l'assicurazione della guarigione avvenuta. Ora, è probabile che Gesù abbia dato tanto peso alle deduzioni formalistiche di Hillel condividendone in coscienza le ragioni ? No. Gesù conosce bensì la Halakhàh, ma pur *non* approvandola, pur trovandosi in *dissenso* come nella controversia « i tuoi peccati sono perdonati » e « alzati e cammina » — vuole che il lebbroso che egli considera ormai puro, si faccia dichiarare tale dal sacerdote *a testimonianza per loro,* quale sanzione valida per *loro,* ma non per lui. Non si tratta di assenso per convinzione, bensì di un dissenso interiore e di un assenso formale. La fede in Gesù, la sanzione valida per Gesù, per « loro » *non* vale, quindi il consiglio : Offri il sacrificio, ottieni la sanzione valida per loro. — Nè potrei condividere l'opinione del Luzzi il quale crede che Gesù voglia così compiere un atto che « attesti ai sacerdoti e al popolo qual potente uomo sia sorto, che non si

(1) Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, IV, Exkursus « Aussätzige ».

ribella alla legge mosaica, ma le rende anzi tutto l'omaggio che le è dovuto. « — È vero che l'offerta del sacrificio di purificazione è voluta dal Codice sacerdotale, dalla Scrittura e non dalla tradizione, quale « prova ufficiale » della guarigione, ma è non meno vero che Gesù accentua sempre il valore della *fede* per la guarigione che per lui si identifica, come abbiamo visto, con la purificazione. E non meno vero è che egli mette sempre in evidenza il valore dei precetti *morali* nel Pentateuco *postponendo* esplicitamente il valore del qorbàn, del sacrificio sacerdotale, tanto caro ai tradizionalisti (Matt. 15). Quando Gesù compie il *transfert* del male degli indemoniati — un atto che molto da vicino ricorda il *transfert* dei peccati nel giorno d'espiazione — egli nòn esita di far andare il male nel corpo dei porci, animali cioè impuri. (Si noti: il branco si precipita nel mare a guisa del capro espiatorio che viene spinto nel precipizio nel deserto, acciocchè col corpo degli animali venga annientato anche il male). Gesù, abbiamo visto, ripete: carità e non sacrificio. Nell'episodio del giovine ricco (Matteo 19) a Gesù si offre un'occasione eccellente per dire a quali precetti della Torà egli rende omaggio. Ebbene, vi si parla di sacrifici cruenti e di sanzioni sacerdotali? E quali sono le cose che Gesù considera fra le importanti in Matteo 23? — L' Epistola agli ebrei, che certo è più vicina al pensiero di Gesù se non i più savi commenti di autori moderni, è recisamente contraria al « culto del tabernacolo » (Cap. 13). Si esalta invece il « sacrificio di lode » e la « beneficenza », pensieri del resto non infrequenti anche nell'insegnamento rabbinico.

È vero che l'offerta del sacrifizio e la sanzione sacerdotale sono volute dalla Scrittura per il lebbroso guarito — ma è forse meno vero che Isaia (1, 10 ss.) detesta il sacrifizio? (Impossibile che Gesù non abbia meditato a fondo Isaia 35, 5 ss.; notevole il richiamo dei Vangeli a Isaia 53). Quanto diminuito, per non dire annullato, appare il valore dei sacrifizi di animali in Isaia 40, 16 ! Geremia 6, 20 respinge nettamente i sacrifizi. Michea (cap. 4), spirito affine nelle speranze messianiche a quello di Isaia, come quest'ultimo è deciso avversario del culto cruento ed esalta i sacrifizi dello spirito. Gesù si richiama a Giona ed a Ninive cioè alla purificazione in ispirito. È superfluo ricordare che i Salmi, tanto

cari a Gesù, sono tutti una glorificazione del sacrifizio del cuore. — Gesù, insomma, è ovunque più vicino in spirito ai profeti che non al Codice sacerdotale, sicchè posso benissimo ammettere che egli reputi dal punto di vista *pratico* necessario un adattarsi all'uso di chiedere la sanzione sacerdotale per il lebbroso guarito, ma non posso dirmi soddisfatto d'una spiegazione che attribuisce a Gesù l'*intenzione* di rendere in un modo così palese omaggio al precetto di chiedere la sanzione sacerdotale specialmente per chi ha raggiunto la purificazione attraverso la fede. Gesù assente e dissente ; assente per ragioni di necessità pratica, e manifesta in pari tempo il dissens servendosi dell'*autois*. Il dissenso io lo vedo chiaramente espresso laddove lo Zeitlin (le sue emendazioni del testo sono inoltre un intervento chirurgico in un corpo sano) ed il Luzzi vedono l'assenso. « Per loro » non significa, come vuole lo Z., « acciocchè il sacerdote faccia della guarigione avvenuta testimonianza alla massa » ; « per loro » significa : Raggiungi la testimonianza valida per coloro che non ammettono altra purificazione all'infuori di quella ufficiale e formale. Il sacrificio e la sanzione sono una testimonianza per *loro*, non per me ; per me sei puro grazie alla fede che hai avuto in me.

Alla luce di questo mio pensiero, ma anche per altre ragioni mi pare inaccettabile anche la spiegazione del Billerbeck : Così — commenta il B. — il lebbroso guarito serva quale testimonianza a Gerusalemme che è apparso colui che rende mondi i lebbrosi. — Benissimo. Vuol dire : il lebbroso si presenterà per l'offerta del sacrifizio e la constatazione della guarigione. Gli domanderanno il nome di colui che lo ha guarito — e allora... Allora, dico io, il lebbroso avrà il dovere di ricordarsi del monito che Gesù gli rivolge subito dopo avvenuta la guarigione : « Bada di non dire ad alcuno... ». E laddove non c'entra nè il sacrifizio nè la sanzione (Matt. 9, 26-31) cioè ai ciechi guariti, Gesù non fa forse anche il severo divieto: Badate che nessuno lo sappia ? Se nel caso del lebbroso guarito Gesù avesse pensato col renderlo « mondo » di averlo anche dichiarato puro avocando a sè la funzione sacerdotale (e questa mi pare sia l'idea del B.) che cosa sarebbe avvenuto ? I sacerdoti — così direbbe Gesù — bisogna che sappiano che è apparso chi dichiara puri i lebbrosi pur non essendo sacerdote. Ma come i sacerdoti verranno ad appren-

dere questo fatto destinato a rivoluzionare il sistema della santità sacerdotale, se il lebbroso ha avuto la consegna di tacere ?

Al B., ma anche agli altri, io mi permetterei di domandare : Una volta che Gesù spiega al suo guarito lo *scopo* per cui deve offrire il sacrifizio ecc., (e si tratta sempre d'una cosa piuttosto complicata, come : il sacerdote serva di testimonianza dinanzi al popolo oppure il sacerdote veda che Gesù rende omaggio alla legge della sanzione oppure il sacerdote comprenda che è apparso colui ecc.) perchè, domando, Gesù si esprime in una forma così enigmatica, concisa, oscura ? Se i dotti commentatori d'oggi non ci capiscono gran cosa, prova ne sia la varietà dei pareri, cosa poteva comprendere e come poteva agire e far comprendere il povero lebbroso ? Come poteva poi eseguire l'incarico ? Se Gesù si serve di queste poche parole, evidentemente esse hanno un significato così limpido e preciso da essere sufficienti ad esprimere il suo pensiero. Al lebbroso, in grazia della *fede* guarito *e* purificato, Gesù dice : « Bada di non lo dire ad alcuno ; ma *va'*, mostrati al sacerdote, fa l'offerta che Mosè ha ordinato quale testimonianza per *loro* ». Il discorso è tutto quanto così limpido (la frase finale compresa) che ogni aggiunta avrebbe significato un parlare prolisso. Non solo che non vi sono delle emendazioni da fare, ma non c'è neppure nulla da commentare. Gesù in grazia della fede ha guarito colui che in grazia della fede ha voluto essere guarito e poi gli dice : Compi lo stesso il rito ufficiale che è di testimonianza per *loro*. Egli non vuole far sapere se condivide o meno le vedute di « loro », nè rivelare loro attraverso l'atto compiuto la propria potenza, anzi Gesù cerca sempre di stendere un velo sugli episodi in cui la sua grandezza risplende maggiormente (Matteo 17,9), ma egli accenna con « a testimonianza per loro » all'abisso che divide lui da « loro ». Sono ormai due mondi. Due modi differenti di chiedere la guarigione, due modi diversi di far guarire, due modi diametralmente opposti di purificazione. Dopoche si è effettuata la domanda di guarigione e la guarigione stessa e la purificazione in *un* mondo — Gesù vuole che si effettui anche là... e secondo le norme che valgono là, per « loro ». Per loro — per lui non più.

Si compia — così Esodo 12, 26 — il banchetto pasquale ed al curioso fanciullo che domanderà: *Mah* ha-'ábhodàh ha-zoth

lakhèm ? — Che *cosa* significa questa funzione per voi ? — il padre risponderà narrando i prodigi dell'esodo dall'Egitto. — Nel corso dei secoli va lentamente formandosi la raccolta popolare dei detti e dei racconti sull'Esodo detta « Haggadàh shel Pessahh ». In uno di questi detti non è più il curioso fanciullo, ma il forte dissenziente, il negatore assoluto che fa... la *stessa* domanda : Che cosa significa questa funzione per *voi* (lakhèm) ? E segue il commento amaro : *Lakhèm*, welo lo — « Per *voi* », egli domanda, e non per lui. Egli « si è eccettuato dall'università d'Israele »... Ecco come in uno scritto rabbinico la domanda innocente diventa più che un annuncio di distacco — una parola di forte diniego. Lo stesso dicasi della risposta. Quella serena data al fanciullo in Esodo 13,8 cioè « per via di ciò il Signore ha fatto a me al mio uscire dall' Egitto » diventa polemica : « per via... *a me* » — a me, e non a lui. Se egli ci fosse stato, il Signore non lo avrebbe reso partecipe della redenzione. Si accentua semplicemente una parola ; nulla altro — Per *loro*, *autois* accentuato nel detto di Gesù traccia una linea di confine fra due mondi. Con *autois* Gesù esce da un mondo per entrare in un'altro. A testimonianza per *loro* — per me vi sono altri modi di guarigione, di purificazione e di testimonianza.

Quando Gesù dice ai suoi d i s c e p o l i : « Vi metteranno in man dei tribunali, sarete battuti... per cagion mia, onde rendiate la vostra t e s t i m o n i a n z a d i n a n z i a l o r o » (Marco, 13,9 e parall.) ed aggiunge : « dite quel che vi sarà dato in quel momento » — là, dico, « quale testimonianza per loro » ha indubbiamente, come vuole Eduard Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. III, 1923, p. 520, n. 3) il significato di testimonianza dei fedeli per (a favore di) Cristo ed in pari tempo significa la testimonianza contro gli infedeli i quali dovranno rispondere dinanzi al giudizio di Dio. I discepoli a t t e s t a n o parlando, affermando e sono testimoni, fanno testimonianza a carico. In q u e s t o caso Gesù lo dice e predice *expressis verbis*. « D i t e quel che vi sarà dato ». Ma nel caso del lebbroso guarito, che di sicuro non era suo discepolo, Gesù dice : « Bada di n o n lo dire ad alcuno », sicchè il lebbroso guarito nè serve a testimonianza nel senso di « attestare », nè è o sarà testimonio aggravante dinanzi al tribunale divino, perchè non ha sofferto. Egli è un teste,

ma non è martire. È un fedele guarito in grazia della fede, il quale abbisogna solo della testimonianza ufficiale (*autois*) della purità raggiunta. Il fatto che il Meyer discutendo il passo « a testimonianza per loro » ed interpretandolo nel senso da noi menzionato *non* cita il caso del lebbroso, dimostra *ex silentio* che la locuzione discussa nel discorso al lebbroso *non* ha lo stesso significato che ha nel discorso ai discepoli. Nel caso del lebbroso essa non può esprimere se non quanto andiamo esponendo nel presente studio. Del resto anche l'ebraico *'eduth* (aram.: sahaduthà) significa: I. testimonianza come sinonimo di *hhōq* (statuto) e *mishpàt* (diritto), quindi norma; II. testimonianza, cioè deposizione che fanno i testimoni dinanzi al tribunale (1). Una volta che Gesù *non* vuole servirsi del lebbroso come testimonianza dinanzi al sacerdote od al popolo per la guarigione ottenuta (gli impone di tacere) e gli ordina soltanto di offrire il sacrificio prescritto dalla Torà — di che *'eduth* si può trattare, se non della norma, della legge religiosa? — Come ebbe ad osservare recentemente l'Elbogen (*Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel.* Vortrag im Institutum Judaicum an der Univ. Berlin im Zyklus: Der Jerusalemer Tempel zur Zeit Jesu. Estr. dal Rendiconto della « Hochschule für die Wissenschaft des Judentums », Berlino, 1929 p. 3) il rigore col quale Gesù facendo seguito a taluni profeti, dell'A. T. (v. Meyer, l. c., 273) parla del tempio dimostra quale importanza egli abbia attribuito al Santuario di Gerusalemme, ma difficilmente si potrà affermare che Gesù sia stato uno zelante del culto cruento (2). Come afferma giustamente l'Elbogen (pag. 4) il superamento dell'idea del sacrificio animalesco andava ormai preparandosi lentamente nel seno dell'ebraismo; meno che meno può essere stato Gesù, che richiedeva col verbo del profeta anticotestamentario » carità e non sacrifici », a desiderare che venisse sacrificato un animale. Egli lo vuole « a testimonianza per loro », perchè, come osserva con fine intuito il prof. Elbosen: « fino a che esisteva il tempio, si rispettava l'antico ordine delle cose ».

Trieste. I. ZOLLER.

(1) Per il termine *'eduth* mi pare tuttora interessante la nota di Lelio Della Torre *Scritti sparsi*, I, p. LXXVI e s.

(2) Stefano considera il culto del tempio addirittura come infedeltà verso il Dio vero. Meyer, *l. c.*, p. 272.

IL MISTICISMO DI GIOACCHINO DA FIORE

Melius ostendimus nova, si diligentius vetera perscrutamur. *Conc.* III. 1.

In tertio quoque sabbato reedificandum est templum Dei; reedificanda est civitas de lapidibus novis: et hoc a filiis transmigrationis moderne, sicut quondam templum illud et civitas a filiis transmigrationis Iude. *Exp.* I. 14.

Quasi quidam calor est spes, quae et vitam in visceribus servat: cuius cum se homo frustratum esse considerat, a vita funditus spiritali, quae animam vivificat, inanescit. *Conc.* III. 17.

Ubi unitas, ibi gaudium; ubi divisio, ibi meror. *Ps.* I.

Illi soli sunt lux in Domino, in cordibus quorum manet letitia spiritalis:... quia ubi letitia spiritalis, ibi Spiritus Sanctus, et ubi Spiritus Sanctus, ibi lux. *Conc.* V. 24.

È quasi un quadriennio ormai che io vivo in quotidiana familiarità con Gioacchino da Fiore. Non c'è voluto meno per vincere le difficoltà che offriva la esplorazione paziente e diligente dei suoi scritti, sia editi nelle pubblicazioni venete del secolo decimosesto incipiente, sia inediti nella superstite tradizione manoscritta. Ma non posso davvero lamentarmi della diuturna compagnia, che è stata ricca di seduzione e di imprevisto. Oratore nato, sovraccarico di fantasia e fervidissimo di sentimento ma nel medesimo tempo addestrato a tutte le sottigliezze della interpretazione allegorica, il « profeta » nato sulla costa del massiccio silano e spentosi nel cuore del suo mistero, si dilunga a volte

---

C = *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Ed. 1519.
E = *Expositio in apocalypsim*. Ed. 1527.
P = *Psalterium decem cordarum*. Ed. 1527.
S = *Super quatuor Evangelia*. Cod. Pat. Ant. 322.

in lambiccati calcoli simbolistici, che spossano e disorientano (1). Ma poi, improvvisamente, ripaga ad usura della fatica sostenuta in seguirlo, con un volo alato di speculazione mistica, che rapisce e conquide. La Bibbia è stata la sua assidua lettura e l'oggetto della sua ininterrotta meditazione monastica (2). La sua anima vi ha trovato una spiegazione riposta e simmetrica della storia e del destino umano. Gioacchino se ne è fatto il banditore uniforme ed appassionato. Il suo bando ha incontrato una strana sorte. Il movimento francescano ha avuto l'aria di rappresentarne la attuazione predestinata. Ma la canonizzazione tentatane da qualche divulgatore, più incauto che infedele, ha destato le tardive apprensioni della curia, rimasta fino allora quasi indifferente al sogno del veggente calabrese, troppo etereo e impalpabile per rappresentare un'insidia temibile alla concreta e pedestre politica della ufficiosa gerarchia ecclesiastica. E dal verdetto di Anagni in poi una tacita congiura sembra avere ostacolato pertinacemente la conoscenza genuina del messaggio gioachimita. Le stampe veneziane (3) gli hanno guadagnato una postuma fortuna, dal carattere più tosto ambiguo. Perchè, invece di invogliare ad indagini che ne circoscrivessero il significato e la portata nel momento e nell'ambiente che lo udirono risuonare, ha offerto il destro ad una vegetazione parassitaria di contraffazioni e di parodie, nelle quali uno sforzo superbo per vedere a fondo nella rivelazione, al di là delle aride raffigurazioni teologiche, si è rimpicciolito fino a divenire una accozzaglia di vaticini cronistorici, obbedienti a caduchi interessi polemici. Senza voler fare del facile millantato credito alle spalle altrui, credo di poter asserire che anche fra i moderni studiosi di Gioacchino, ben pochi hanno avuto la perseveranza di seguire parola

---

(1) Esempio classico la pedante disquisizione su tutte le combinazioni ermeneutiche cui dà luogo il nome Jeve, che si protrae per non meno di 6 intieri fogli in E al v. I. 8 dell'Apocalissi.

(2) « Cum positus in fervore novissimo cepi, Dei causa, diligere psalmodiam, multa mihi in Scriptura divina psallenti sub silentio reserari ceperunt, que antea legendo vestigare nequiveram » P praefatio.

(3) Sul retroscena delle quali dà piccanti ragguagli nel primo *Excurs* del suo volume *Studien über Joachim von Floris*, H. Grundmann.

per parola i suoi scritti, nella ricorrente uniformità della loro astrattezza ermeneutica (1), rotta dagli sprazzi vividi della sua intuizione mistica (2). Ma anche questi pochi, dominati da preoccupazioni unilaterali di cultura specializzata o di interesse polemico, son passati accanto ai più stimolanti problemi che l'apparizione del messaggio gioachimita nella storia della religiosità italiana solleva, senza addarsi nè pure dei loro elementi e della loro impostazione. Come nasce la vocazione cisterciense di Gioacchino, sul solco tracciato dalla propaganda di san Bernardo, dopo la sùbita riconciliazione con Ruggero II ? Come si va straniando l'anima del monaco dall'indirizzo aulico dell'ordine, verso un approfondimento intransingente dell'ideale della rinuncia ascetica ? L'Italia meridionale è, nella seconda metà del secolo duodecimo, sotto la pressione cogente dell'ondeggiamento demografico ed economico provocato dalle crociate, una via quasi obbligata di passaggio per le truppe e i pellegrini dell'Europa occidentale. Nel rimescolio di opinioni e di idealità, che segue

---

(1) Tra questi, va collocato al primo posto C. U. Hahn, il quale, se non vide ai suoi tempi il posto da assegnare a Gioacchino nella spiritualità del duodecimo secolo, percorse scrupolosamente le sue opere a stampa e ne spigolò, nell'appendice al suo volume, i tratti più significativi, fornendo la fonte testuale a tutti i posteriori indagatori dell'argomento (*Geschichte der Pasagier, Ioachim's von Floris, Amalrich's von Bena und anderer verwandter Sekten*, Stuttgart, 1850). Nessun dubbio parimenti sulla consumata conoscenza dei testi gioachimiti del nostro Tocco, del Denifle ed oggi del Grundmann. Il Fournier invece, pure curando la ricognizione del trattato inedito di Gioacchino *Super Quatuor Evangelia* nel codice dresdense, ha trascurato una coscienziosa lettura delle opere a stampa. Perchè non avrebbe mai e poi mai potuto attribuire a Gioacchino il *de vera philosophia*, con le frasi irriverenti per san Bernardo che sono a p. 67 del suo volume *Études sur Joachim de Flore* (« item fuit alius vir vite venerabilis, cum esset bene potus in nocte, cum paucissimis familiaribus suis in ospicio suo etc. ») e con la punta sarcastica contro i Templari se avesse ricordato come Gioacchino ripetutamente parla di san Bernardo, e come accenna ai Templari nel l. V. della C : « propter se Dominus creavit in die sexto oves et boves universos insuper et pecora campi : creavit in hoc tempore sexto in ordine laicorum novas species religionis sicut sunt patres templi et hospitalarii, et quidam alii in partibus Hispaniarum et conversi ordinis cisterciensis, et eorum similes qui omnes in adiutorium clericorum aut monachorum creati sunt a Domino secundum species suas, ut impleantur multae illae mansiones quae propter diversas species electorum in domo domini paratae sunt » (c. 18).

(2) Allo stile e al metodo espositivo di Gioacchino si può applicare quel che il panegirista Luca dice della sua oratoria : « sermonem humiliori voce incipiebat : aliquantisper procedens non jam ut homo, sed vere ut Angelus fortiori voce et viva quadam affectione verbum Dei auditorum mentibus imprimebat ».

all'imponente fenomeno civile-militare, che cosa ha voluto significare l'appello di Gioacchino, chiamante all'abbandono del mondo, sotto l'incalzare della nuova economia religiosa, retaggio di contemplanti e di rinunciatari? Qual valore hanno le sconcertanti testimonianze in proposito dei cronisti britannici, raccoglienti le dicerie circolanti fra i cortigiani di Riccardo cuor di leone? E, più direttamente, come nasce nell'anima audace di questo monaco, che va incessantemente alla ricerca di una solitudine sempre più profonda nei boschi della sua Sila, una aspettativa escatologica così originale e così propinqua in pari tempo a quella del cristianesimo primitivo? Come è parso possibile, a questo celebratore dell'umiltà, immaginarsi che la interpretazione ufficiale della cattolicità stesse per cedere il posto ad una nuova rivelazione religiosa, quella definitiva dello Spirito, e che nella preparazione morale e pedagogica del solenne trapasso, a lui e alla sua parola spettasse una funzione di preminente importanza? Tutti quesiti cotesti che meritano un'indagine laboriosa e ponderata (1). Ma c'è un quesito, sopra gli altri, che mi ha accompagnato assiduamente nella mia lunga dimestichezza con Gioacchino. Ed è questo. Il suo nome ricorre costantemente nella storia della mistica medioevale. Ma, di fatto, qual genere di misticismo è quello del monaco veggente, che alla chiesa del suo tempo ha vaticinato la decadenza prossima e irreparabile di tutti i suoi teoremi teologici e di tutta la sua prassi devozionale, e l'avvento di una società religiosa nella quale tutti i simboli del passato avrebbero dovuto cedere il posto all'assoluta realtà e libertà, da millenni attesa e celebrata nel mistero? (6).

---

(1) Alla trattazione di tutti questi problemi sarà dedicato un volume, che vedrà presto la luce contemporaneamente alla nostra edizione critica del trattato *Super quatuor Evangelia*.

(2) Gli accenni di Gioacchino sulla propria missione, raggiungono a volte, per quanto velati, una presunzione che può apparire più che immodesta. « Sed et nos, qui cum essemus novissimi, facti sumus gratia primi, tamquam consecuti gratiam, spiritui magis quam litterae obtemperare debemus, euntes de claritate in claritatem, ac si de primo coelo ad secundum, de secundo ad tertium, ac si de loco tenebroso ad claritatem lunae, ut demum de claritate lunae ad maius luminare pervenire possimus... Quid ergo exerces oculos ad elementa muta? Exterge mentis oculos a pulveribus terrae: relinque tumultuantes turbas, strepitumque verborum, sequere angelum in desertum in spiritu: ascende cum eodem angelo in montem magnum

Può legittimamente il suo nome essere associato a quelli, ad esempio, dei grandi rappresentanti della mistica germanica, al tramonto del medio evo ? E se anche la sua esperienza religiosa e la sua predicazione edificativa tradiscono dei punti di contatto con quelle dei mistici classici del cattolicesimo, i tratti differenziali che indubbiamente le accompagnano sarebbero per caso di tal natura da farci scoprire nel contemplatore di Celico le connotazioni specifiche di un atteggiamento e di un orientamento religioso, tutti propri dell'anima italiana, per cui si comprenderebbero e la voga di Gioacchino nel francescanesimo iniziale e l'elogio scultorio fattone da Dante nel *Paradiso* ?

* * *

Non è ad un ermeneuta di un testo sacro che si potrà chiedere, mai, originalità assoluta di metodo. L'allegorismo è una forma di interpretazione obbligata per ogni confesssione religiosa, che tenda ad adeguare le formule e il senso dei suoi testi canonici alle mutevoli condizioni dell'ambiente, in cui deve svolgere la sua opera di magistero e di proselitismo. Si può dire, più genericamente, che la tendenza allegorica è immanente all'esperienza religiosa, la quale opera mercè strumenti predialettici e su forze irrazionali. Quando il cristianesimo è nato, l'allegorismo era una metodica esegetica già perfettamente acclimatata, così nella scuola del giudaismo normativo, come nelle tradizioni erudite della speculazione ellenistica. Oltre alle altre ragioni connaturali, anche il bisogno della continuità di fronte alla rivelazione biblica l'hanno imposto alla letteratura della nuova fede. Fin dai suoi inizi, la produzione di propaganda del cristianesimo è satura di allegorismo. La ermeneutica patristica ne ha fissato le regole e ne ha disciplinato la applicazione. Il

---

et altum, et ita poteris videre alta consilia, abscondita a diebus antiquis et a generationibus saeculorum... Habemus victorem qui aperit librum : habemus leonem de tribu Iuda, qui solvit septem signacula eius ». C II. 1. Nella prefazione al libro, che è però un testo malsicuro, si accenna all'*aperitio* del leone di Giuda, come ad un'opera incompiuta.

medioevo ha accolto, fedelmente e passivamente, i suoi canoni, facendone un uso, l'ampiezza del quale ha variato, di volta in volta, in funzione del particolare orizzonte e delle personali preoccupazioni dei singoli scrittori ecclesiastici (1).

Considerata sul terreno della metodica esegetica l'originalità di Gioacchino è pertanto puramente quantitativa. Il simbolismo allegorico e la tipologia simmetrica, che danno un'andatura si direbbe geometrica alle sue *expositiones* scritturali, costituiscono un'applicazione organica e coerente dei principi canonizzati della esegesi patristica. Ma, a ben pensarci, lo stesso sfrenato virtuosismo, mercè cui Gioacchino sembra quasi annullare ogni significato e ogni valore reale dei racconti rivelati, per scoprirvi unicamente una prefigurazione degli eventi cui è destinata la società cristiana, pur essendo alla superficie un'attuazione pedissequa e quasi meccanica di presupposti preesistenti, finisce con l'assurgere alla qualità di un insegnamento veramente personale, ricchissimo di originalità, in quanto soggiace, non più a preoccupazioni di pedante finezza e compiutezza esegetica, ma a intenti ardentissimi di rinnovamento religioso. L'orgia simbolistica di cui s'inebria lo spiritualismo a oltranza di Gioacchino, vuole essere infatti, alla lettera, il rito d'iniziazione a una nuova « epifania » della « buona novella ».

Per cui le opere di Gioacchino non possono essere considerate come lo svolgimento ordinato di un sistema : bensì come l'ammonimento appassionato di un predicatore di conversione. Esse

---

(1) Il Grundmann (*op. cit.*, p. 18 e n.) ha tracciato, nel primo dei suoi studi, una lucida sintesi dello sviluppo delle forme esegetiche nella antica letteratura e tradizione ecclesiastica, mostrando come Gioacchino sia ad esse sostanzialmente fedele (« Die formen der Exegese und die Geschichtstypologie »). Utili indicazioni complementari, per autori ed interpreti biblici più vicini al « profeta » calabrese, si rinvengono nel saggio di Harry Caplan, *The four Senses of scriptural interpretation and the mediaeval theory of Preaching*, in «Speculum » luglio 1929. Il Caplan però non ha un riferimento a Gioacchino : gli studiosi americani del XII secolo lo ignorano tutti completamente, a cominciare dall'Haskins. Il grande maestro di Gioacchino, nella esegesi analogica e anagogica, è sant'Agostino, dal quale egli non attinse solamente i principi direttivi delle interpretazioni e applicazioni bibliche, bensì anche parecchie delle sue concrete concezioni. Cospicue affinità, ad esempio, si colgono fra la spiegazione data da sant'Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos* (25, 43 : « habet etiam unusquisque nostrum in bonis operibus tamquam distinctos istos sex dies, post quos debet quietem sperare ») e nel *De catechizandis rudibus* (18, 28) del racconto biblico della creazione, e l'esegesi gioachimita nella C.

sono piene di ripetizioni e di divagazioni : ma un costante intento le anima e le riscalda, l'intento di guadagnare proseliti all'annuncio della prossima palingenesi religiosa. Si ha quasi l'impressione che di volta in volta il monaco rivolga la sua parola a pubblici diversi, tanto è uniforme e monocorde la proclamazione della sorte che attende la morente economia della disciplina letteraria. La stessa enunciazione e delimitazione dei canoni ermeneutici che presiedono alla riprova scritturale dei vaticini ch'egli scandisce con sicurezza oracolare non sono collocati a principio dei commenti biblici, bensì sono fatte occasionalmente nel corso della esposizione (1). Che pertanto deve essere percorsa

(1) Definizioni della concordia, come « somiglianza equamente proporzionata fra il Nuovo e il Vecchio Testamento » dell'allegoria come « somiglianza di una cosa piccola ad un'altra grande » nel l. II c. 2 e 3 della C. Definizioni delle varie specie in cui si rifrange la intelligenza allegorica (*historica*, *moralis*, *tropologica*, *contemplativa*, *anagogica*) nel c. 1 del l. V della C. Inattese restrizioni alla permanente applicazione della distinzione fra la interpretazione letterale e la spirituale nel c. 8 del medesimo l. V : « verba historica Moysi Josue et Iudicum Samuelis Regum et Paralipomenum acsi quaedam herbae in cordibus carnalis populi veluti naturaliter posuerunt radicem. Qui tamen, ubi venit tempus maturitatis ut ducantur ad aream, separatur mox a paleis litterae fructus intelligentiae spiritualis ; et ipse quidem spiritualis fructus reservatur in horreo : herba vero litterae quae levis est redacta in pulverem evanescit. Set licet accipiatur ex eis fructus intelligentie spiritualis, ipsi tamen secundum majorem sui partem iuxta id quod scriptum est ad litteram utiliter perseverant ». Allusioni al conflitto metodologico fra gli interpreti spirituali della tradizione e quelli letterali nel c. 40 del medesimo libro : « ut ergo eo tempore quo Christus venit in mundum pontifices et pharisei et legis periti insurrexerunt contra ipsum Christum et confessores eius in disceptatione verborum, ita et nunc consurgent aliqui adversus spiritualem intellectum et discipulos veritatis ». Accenno occasionale alla prima genesi della C nel c. 69 del suo l. V : « quia opportune se contulit occasio et locus exposcit ad ostendendum exitus huius status secundi, in quo aliquibus erit vesper, aliquibus aurora, faciente hoc illo qui hunc humiliat, et hunc exaltat, veniendum est ad Heliam prophetam, et ad gesta ipsius, ut de eis quoque sicut et de ceteris summatim aliquod perstringamus. Helias ob culpam nefandissimi regis Achab et impiissime Jezabelis prohibuit stillas roris ne caderent super terram et non pluit annis tribus et mensibus sex. Numerus vero iste, ut in praephatione iam diximus, magnum in se continet sacramentum, et illud utique sacramentum quod huius nostri operis causa est. Ut enim opus istud aggrederemur, numeri huius intelligentia primum praebuit occasionem. Illud autem sciri oportet: quod fuisse tempus illud trium annorum et sex mensium, non tam de Veteri Testamento, quam de Novo probari potest, ut sic ea quae sunt in Veteri, vicina esse videantur. « (Va notato che nella prefazione a stampa non c'è affatto l'accenno cui Gioacchino rimanda. Ma quella prefazione, sulla cui tradizione manoscritta v. Denifle, 91, ha tracce di adulterazione — tipico il rimando : « novimus enim nonnullos, sumpta ex libellis apochryphis, frivola quaedam in medium impudenter deferre, in quibus de mundi fine aliqua, plura de filii perditionis adventu, scripta sunt » — che se non legittimano la tesi parados-

esaurientemente, se si vogliono cogliere i dati capaci di costituire la fisionomia intima del « veggente » (1).

La quale appare complessa e multiforme. Nessun dubbio potrebbe essere sollevato sul carattere genuinamente mistico della esperienza religiosa del monaco, intendendosi per misticismo lo sforzo ascensionale verso Dio attraverso le vie dell'intuizione e dell'attingimento arazionale, e il tentativo di cogliere direttamente i procedimenti misteriosi della sua azione salvifera nelle anime. Gli scritti di Gioacchino abbondano di pagine traversate dai medesimi bagliori che illuminano la notte interiore della contemplazione e dalle stesse fiamme brucianti della passione sublimata, per cui comunicano tuttora brividi i sermoni di Eckehart, di Tauler e di Seuse. Poichè si tratta di pagine fra le meno apprezzate dagli studiosi che hanno cercato sopra tutto in Gioacchino il teologo e il polemista, ne tradurremo qualcuna. Come nei mistici germanici di due secoli dopo, è il mistero della incarnazione che suggerisce a Gioacchino le riflessioni più penetranti e le applicazioni più eloquenti.

« Antecede nel tempo la Legge : sovrasta la grazia per dignità. Precedette Giovanni l'avvento del Signore : prima di lui era Cristo. La natività precorse la risurrezione : ma molto fu al di sopra la risurrezione in dignità. Fu anteriore il battesimo, nel quale il Salvatore fu battezzato da Giovanni, quando la colomba comparve sopra di lui : ma pure l'avvento dello Spirito Santo, apparso in lingue di fuoco, è celebrato molto più solennemente dalla chiesa universale. Tutto quello è di una dignità inferiore : tutto ciò è insigne e superiore... Il Figlio unigenito di Dio, solo conoscitore delle vie della salvezza, per appagare le inquietudini degli uomini, a norma del divino volere, si annullò spontaneamente assumendo parvenza di schiavo, e rilasciando allo

---

sale del Preger, sollevano un elegante problema paleografico-letterario). L'allegorismo di Gioacchino giunge una volta ad una tale raffinatezza, da additare simboleggiate nelle figure del Vecchio Testamento perfino le varie specie dell'intelligenza allegorica e di quella tipica ! (P f. 264-265) : preceduto del resto dai Vittorini.

(1) Un semplice confronto fra il sommario contenuto nel proemio — se pure è genuino — alla C e il contenuto dell'opera mostra quanto sia forzatamente arbitrario ed esteriore ogni raggruppamento della materia espositiva di Gioacchino, per quanto Gioacchino stesso in qualche sommario ai singoli libri abbia suggerito il raggruppamento.

Spirito Santo tutto che fosse onorifico e glorioso. Volle costituirsi sotto la legge, nascere da donna, essere battezzato da Giovanni, servire i propri sudditi, fattosi schiavo, per affrancarli dalla schiavitù della legge. Nacque da donna, per costituire noi nati da Dio; scese nell'acqua battesimale, affinchè noi rinascessimo dallo Spirito; unì a sè una carne sensibile, perchè noi fossimo uniti allo Spirito Santo. Si abbassò fino a terra, per sollevar noi fino al cielo; si consegnò alle zolle del sepolcro per sospingere noi al regno della vita; si fece uomo, per far noi dei. Col suo esilio, ci riguadagnò la patria; nella passione strinse, si direbbe, la mano sinistra del Padre, perchè la sua destra toccasse noi, innalzati in virtù della passione. Fu cancellata la colpa, onde in noi erompesse il frutto della grazia. Venne a putrefazione il seme nel fango della terra, affinchè noi sorgessimo dalla gleba come messe della grazia... Precedette la nascita del Cristo nella carne: seguì la nostra nascita spirituale: la prima divenne l'ultima, l'ultima, la prima... Perchè se il Padre rimane nascosto, perchè Signore: e il Figlio si rivela, perchè fratello, quegli per incutere timore, questi per incutere fiducia, lo Spirito Santo, medio fra loro, non è nè tutto nascosto col Padre, nè tutto rivelato col Figlio, ma destinato al pieno discoprimento all'inizio della terza età:... Molte cose sono registrate del Signore nostro Gesù Cristo, le quali sono del tutto incomprensibili, se non siano riferite al suo corpo mistico, che siamo noi. Giustamente del resto: chè, non per sè, ma per noi uomini il Figlio di Dio si degnò farsi uomo... Interpretiamo dunque spiritualmente ciò che è stato pronunciato spiritualmente, e scopriamo l'edificazione spirituale di quelle realtà che, sensibilmente e oggettivamente intese, sono insipide e ingannatrici. Giuseppe, sposo di Maria, significa semplicemente il ceto apostolico: Maria invece la gentilità preordinata alla grazia: Gabriele, poi, gli ultimi apostoli, vale a dire Paolo e i suoi compagni. Gabriele è mandato ad una vergine, non tocca da uomo. Paolo è mandato alla gentilità, ignara di profeti e di apostoli. Tuttavia Maria era fidanzata a Giuseppe: e la chiesa dei gentili era stata traversata dal vomero di Pietro, in vece di Cristo. Chè già Pietro era stato accaparrato dalle genti, al momento della conversione di Cornelio e dei suoi... Dunque la chiesa era fidanzata a Pietro, al quale dal Signore era stato detto: pasci le mie pecore, ma non la conosceva ancora. È così spiccato un angelo alla Vergine: è mandato Paolo alla Chiesa... E prima che Pietro e la chiesa gentile celebrassero il loro connubio, questa è stata fecondata dallo Spirito Santo, perchè partorisse non per la gloria umana, bensì per la giustizia divina... Ecco come si trasfigurano nella chiarezza dello Spirito le cose che risultavano impe-

netrabili nell'asprezza della lettera. E non la conobbe, dice Matteo, finch'ella non ebbe partorito un figlio. Tu pensi a Maria: lo Spirito Santo invece allude alla chiesa. Tu pensi al corpo : lo Spirito Santo intende il corpo e le membra. Onde tutto è vero ciò che è scritto : ma solamente se si interpreti a dovere. E perchè quanti rinasciamo nello Spirito Santo, noi siamo il Corpo di Cristo, nessuna meraviglia se Manasse, simbolo di Cristo, è figlio di Giuseppe. Poichè in Manasse non è designato solamente Cristo, che è il capo dei fedeli, ma una parte imponente del suo corpo. Per cui si può proclamare bene a ragione che il Cristo è stato concepito ed è nato, non in un significato carnale bensì spirituale, dallo Spirito Santo, perchè quanti rinasciamo su dall'acqua e dallo Spirito Santo, assurgiamo alla dignità di figli della madre chiesa e dello Spirito Santo... (1). Qual mai grazia ci può conferire il Figlio di Dio in quanto è uomo ? Poichè non si ha quel che non si è ricevuto. Anche lui dunque ricevette qualcosa da darci. È scritto del resto : — salisti in alto, menando teco una folla di prigioni : hai accettato dei doni negli uomini. — Ben disse : — hai accettato doni negli uomini. — Poichè non li ricevette in sè, ma in noi. Egli ne ripartì attraverso sè e per noi ne accettò. Per questo salì in alto, onde, dal capo eretto, i carismi rifluissero per le membra... Fra le opere compiute dallo Spirito Santo a sua lode, due ve n' ha cui non potè aderire la pienezza, così insigni che nulla mai abbia potuto o possa eguagliarle in propinquità a Dio, in chiarezza al cospetto di Dio, in necessità per il destino degli uomini. Voglio dire la formazione del nuovo uomo e l'effusione dei carismi... Nella prima opera, il Verbo si fece figlio dell'uomo. Nella seconda, divengono gli uomini figli di Dio. Poichè noi diveniamo figli di Dio ricevendo lo Spirito Santo... e non si riceve lo Spirito Santo senza i suoi doni. Come è cura dello sposo adornare di monili la propria compagna, così fu cura del Cristo adornar di carismi la sua chiesa immacolata. Qual mai sublime imeneo consumò il Signore Gesù con noi ! Assunse la nostra fralezza e ci infuse la sua forza. Si abbassò fino a noi, per innalzarci al di sopra di noi e costituirci suoi coeredi. Qual dono meraviglioso diede in cambio del poco e spregevole che prese da noi ! Vide coi nostri occhi e aprì agli occhi della nostra mente la luce dello spirito della sapienza. Udì col nostro udito e ci diede quello spirito dell'intelletto, che dischiude le orecchie interiori. Odorò col nostro olfatto, e ci offrì in cambio lo spirito del consiglio, dal quale sgorga il discernimento spirituale. Parlò con la nostra lingua e ci elargì in cambio lo spirito della

(1) C III. 5 e ss.

scienza, chè mercè la lingua si attinge la perizia dei fatti cosmici. Assunse di noi le mani e ci trasferì lo spirito della forza, chè nel braccio è il segno dell'energia. Assunse i piedi e ci conferì lo spirito della pietà poichè questo spirito è ben simboleggiato nel camminare dei piedi, e chi vuol servire il prossimo, deve rassomigliare a Marta l'affaccendata. Si vestì del nostro corpo mortale, e ci diede lo spirito del timore, del quale è scritto: — trafiggi le mie carni col tuo timore... — Infine assunse quel che caratterizza l'uomo, l'anima vivente, e ci diede in cambio lo spirito vivificante, vale a dire la carità, quella carità con la quale amiamo Dio. Non già che esistano due amori e due spiriti, ma perchè diversi sono gli affetti attraverso i quali amiamo Dio e l'uomo, chè l'amore di Dio è sempre nell'esultanza, l'amore dell'uomo è spesso nella pietà, creatura com'è di miserie e di dolore.... (1). Dobbiamo obbedire, sotto lo stimolo del timore, che è il Padre. Dobbiamo leggere, in vista della Sapienza, che è Cristo. Dobbiamo salmodiare e pregare sotto l'assillo della carità, che è lo spirito Santo. Nel lavoro, conviene temere ; nel leggere, imparare ; nel salmodiare, amare... Temendo, baciamo il piede ; leggendo, la mano ; cantando, baciamo le labbra... (2). Buon inizio è il bacio dei piedi ; ma soave perseveranza è nel bacio delle mani ; perfetta consumazione è il bacio impresso sulle labbra... Ma non potrai gustare la dolcezza dell'amore di Dio, se non avrai sgombrato la mente da ogni ingombrante riflessione e studio, diretto alle cose del mondo. Anzi, come non potrai profittare nella conoscenza delle Scritture se non ti sarai affrancato da ogni sollecitudine terrena, così non potrai affisarti in quella semplice essenza che è Dio, in virtù dell'avvento dello Spirito Santo, se non ti sarai straniato perfino da ogni strepito verbale e da ogni cura erudita, necessari all'indagine della scrittura.... (3). Se dunque ti seduce la contemplazione di Dio, e te la senti di abbandonarti alla speculazione spirituale, prendi segretamente il salterio decacordo, penetra nei misteri arcani, nei ripostigli del tuo cuore, e là comincerai a gustare quel che occhio umano mai vide (4) ».

Possono già essere sufficienti pochi passi come questi, scelti fra cento (5), a fare intravedere di scorcio il pecu-

(1) E al v. I. 5.

(2) Affiorano qui reminiscenze dei primi sermoni bernardiani sulla Cantica.

(3) P I. distin. 6.

(4) Ib. f. 229 b.

(5) Eccone qualche altro molto vicino a quelli riportati: « Filius Dei, qui proprie dicitur sapientia, formam servi assumpsit, in qua sustineret lassitudinem et laborem. Spiritus vero

liare profilo mistico del veggente calabrese. Gioacchino ha in comune con tutte le espressioni della mistica il senso profondo del collegamento fra lo spirito contemplante e Dio, la coscienza della propinquità carismatica dell'azione divina all'anima credente. Egli confessa ad esempio di avere atteso pazientemente un anno intero prima che Dio gli rivelasse prodigiosa-

---

Sanctus, qui vocatur Dei charitas, non assumpsit, quia et nos in addiscenda sapientia, angustiamur, affligimur et laboramus, in amando vero quem amare libet nullas afflictionis sustinemus angustias. Decebat ergo bonitatem Dei ibi collaborare nobis, ubi nos laboramus, ut per eius liberati laborem, possemus et ipsi tandem ad libertatem venire». E I ad v. 28 c. I. «Notum sit omnibus quibus vel permodice scire et degustare datum est, ipsam esse archanam et liberam iubilationem psalmorum que proprie pertinet ad Spiritum Sanctum, sicut studium lectionis ad Verbum, et opus manuum ad Patrem... Licet ergo tria ista tribus pariter sint communia, videtur tamen secundum aliquid opus pertinere ad Patrem, lectio ad Filium, iubilatio ad Spiritum Sanctum, quia et timor Dei veram sibi exigit servitutem, et Christi magisterium subiectionem doctrinae, et gaudium Spiritus Sancti iubilationis tripudium. Sapientiam quaerere et ille potest qui poenaliter timet; psallere autem et laudare nequit nisi ille qui diligit. Psallit autem plerumque et qui non diligit, set sibi, non Deo. Et si coactus facit, nec sibi nec Deo, quin immo si ex corde non procedit, nec psallit, quia non letatur in Domino, sed letari videtur. Quicumque igitur tristatur tristia mala, hoc est ea tristitia quae non est secundum Deum, oret iuxta vocem Jacobi, equanimiter et psallat et qui quaerit sapientiam, amet Deum, postulet in fide et dabitur ei sufficienter... In primo siquidem saeculi statu studium fuit patribus enarrare magna opera Domini, inchoata ab origine mundi. In secundo studium fuit filiis quaerere sapientiam mysticarum rerum et mysteria occulta generationibus saeculorum. Quia vero in utroque testamento fecisse Deus omnia in sapientia didicerunt, quid restat ammodo, nisi ut psallamus et iubilemus ei, laudantes eum, cuius opera magna sunt, cuius sapientia multiplex et misericordia multa? Quasi enim pater venit ad nos, dum per ea quae facta sunt, ipsum esse credimus auctorem rerum, creatorem utique coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium, coelestium, terrestrium et infernorum. Cuius et agnoscentes potentiam, timore concutimur vehementi, percipientes et attendentes illud quod in psalmo audivimus: — venite et videte opera Dei terribilis in consiliis super filios hominum. — Quasi vero et Filius venit ad nos, dum doctrinam sermonum eius qui Patris est sapientia, veneramur. Sed et Spiritus Sanctus ad corda nostra venire et requiescere dicitur, cum dulcedo amoris eius quam suavis sit degustamus, ita ut psallere magis libeat, quam a Dei laude tacere... Tria sunt quibus nobis Deus trinus et unus appropinquare dicitur: timor, sapientia, charitas: et tria per quae manent in nobis tria ista: labor, lectio, iubilatio. Si enim vis habere timorem, noli esse otiosus, quia otium poenam despicit, iudicium nescit, ignorat gemitum, parvipendit furorem. Qui enim non experitur temporales miserias, nescit sicut expedit cogitare aeternas... Si autem habere cupis charitatem Dei, ante omnia et super omnia dilige psalmodiam, ita tamen ut non videaris ab hominibus... Beatior est qui sic psallit, quam qui legit, quia totum reperit in hoc uno... Transibit labor doctrinae et remanebit diligendi libertas». E I. ad v. 7 c. III. E commentando Ap. XIV. 2: «cytharedus, non coactus, sed volens et exultans, cytharizare consuevit. Pascitur enim sono et non consumitur cibus eius, quia continue idem sonus quasi fons indeficiens de arte manat tantum ut, disposita arte, non desinat cytharedus cordis manu et plectro pulsare.

mente il significato di un passo oscuro dell'Apocalisse (1), che doveva costituire la chiave di volta di tutta la sua interpretazione del libro misterioso e, in genere, con altri pochi passi biblici, di tutta la storia cristiana. Come i mistici di ogni tempo e di ogni luogo, Gioacchino proclama la necessità di chiudere gli occhi sensibili al panorama logorante del mondo, se si vogliono aguzzare gli sguardi delle pupille interiori sul mondo delle realtà trascendenti (2). Egli accenna, con discrezione, all'opera diretta di Dio, che l'ha chiamato dai dì della puerizia e della adolescenza (3).

In tutto ciò nulla di caratteristico. Il veggente di Celico, invece, si discosta dal tipo consueto del mistico cristiano per la consapevolezza onnipresente del vincolo che lega il destino spirituale dell'individuo a quello della massa, per l'inclinazione invincibile a scorgere il problema della salvezza unicamente proiettato sullo schermo di una palingenesi universale, attraverso la quale la spiritualità collettiva davrà essere elevata ad una altezza mai raggiunta: diciamo meglio alla sua consumazione beata.

Gioacchino non scrive per celebrare le intime gioie della sua anima irrorata dalla grazia: scrive più tosto per destare nei

Sed quae sunt istae cordae, quae ita a viro iusto et castitatis propositum habente, sine intermissione pulsantur?... Fides, spes, charitas. Ecce istae sunt tres cordae, quibus promi tur sonus laetitiae. Quis enim sine fide veraciter gaudet? Quis sine spe fructuose laetatur? Quis sine charitate sapienter exultat? Sed ista tria haberi non possunt nisi in novo homine. Vacuitas cytharae voluntariam significat paupertatem» E f. 171-172. «Sed et illud ante omnia observari oportet, quod et satis piis mentibus comparatum est, et divinis auctoribus approbatum: cantare scilicet et psallere in cordibus nostris Deo, magis quam in aperta voce et concrepatione labiorum quia loqui et clamare actionis est, orare et psallere cum silentio, contemplationis» P 278 c. Sull'*homo novus* e *spiritalis* v. fra i sermoni di sant'Agostino (Ed. veneta 1768, t. VII col. 1663) quello *de cantico, ad cathecumenos*.

(1) È il V. I. 10 E f. 39 e sg. È il tratto da cui sono ricavati i concetti della dubbia prefazione alla C.

(2) «Quo (spiritualium) corda mundiora sunt, eo per invisibilia Dei opera, quae sibi viciniora sunt, in ipsum, qui creator est omnium, spiritualium oculorum aciem intellectualiter figunt. Proprietati Spiritus (ascribendum est) spirare ubi vult: etiam sine auditu aurium et visione oculorum: immo eo perfectius, quo magis visus abest et auribus auditus». E. f. 48 c e s.

(3) «Discant homines abscondere gratiam sibi datam tempore pueritiae et adolescentiae suae ne videantur de accepto dono ante tempus inaniter gloriari», E. f 55 b.

fratelli la sensazione della trasfigurazione imminente dei valori su cui sono erette la tradizione del vangelo e la Chiesa. Egli annuncia la nuova apocalissi, e si immagina di essere come Elia, in atto di sovrapporre, con le sue *Concordie*, l'acqua del Nuovo Testamento sull'altare del Vecchio, in attesa della discesa di quel fuoco dello Spirito, che doveva divorare e consumare ogni materialità crassa nella intelligenza e nella pratica (19). Egli non esita a paragonare l'alba del terzo stato che sta illuminando le sue pupille ansiose, all'apparizione del Cristo ed agli inizi della predicazione evangelica. Si direbbe anzi a volte che nello sforzo di ricollegare gli eventi preliminari della nuova economia dello Spirito ai simboli racchiusi nei primordi della seconda età, quella del Verbo incarnato, Gioacchino sacrifichi la realtà concreta della iniziale epoca cristiana, per scoprirvi solamente tipi, prefiguraziani, sacramenti, misteri (20).

Simile svalutazione del passato cristiano, quasi sepolta negli strati meno illuminati della coscienza del veggente, è resa possibile dalla sovraeccitazione del suo fervore escatologico. L'ultima ora della seconda età è suonata. Gioacchino è profondamente convinto di assistere all'aurora della terza, di cui egli è l'antesignano predestinato. E se della sua convinzione dà accenni velati e parabolici è unicamente sotto la pressione di una esteriore discretezza, che non riesce a nascondere l'intimo, saldo, audace, convincimento.

« Quando il Signore si propone di trasformare la condizione della Chiesa attraverso il ciclo dei tempi, affinchè i cicli perituri uno dopo l'altro secondo le previsioni canoniche, si consumino, suol mandare innanzi le folgori dei miracoli, le voci dell'esortazione, i tuoni dell'e-

(1) C. I 1. L'immagine è presa dal III Re XVIII 30 e ss.

(2) « In tertio statu seculi spiritaliter refundenda (Scriptura) ac si his diebus nasceretur Christus, his diebus, resuscitatus a mortuis, donum Spiritus Sancti insufflaret in discipulos suos ; his diebus apostolos suos mitteret ad praedicandum in gentibus ; his iterum idem apostoli novas complantarent et superedificarent ecclesias: quod totum, ut iam dixi, in Spiritu in exordio tertii status consumari oportet » E f. 12 a. « Quia homo Cristus Jesus Spiritus Sancti typum gerit, sicut Joannes Baptista ipsius Cristi, universa quae de Joanne Baptista scripta sunt ad literam, infra limitem secundi status in spiritu assignare debemus, quae autem de Cristo scripta sunt in secundo et in tertio, licet in tertio magis proprie » E f. 23 c.

loquenza spirituale, che ridestino dal sonno della morte i sonnolenti e gli apati, e facciano comprendere a tutti che qualcosa di nuovo sta Egli per produrre sulla terra. Tali segni già da tempo si sono verificati ai nostri giorni. Non sono molti anni che dei santi vanno compiendo miracoli e con parole abbondanti di ammonimento hanno chiamato il popolo a penitenza, se pur vi fu chi prestò orecchio all'annunzio e fu capace di discernere il vero volto trasfigurantesi del cielo e della terra. Ma poichè i cuori duri e terreni degli uomini non si scuotono che alla verga, ecco, è seguito un colpo formidabile sul popolo malvagio: un immenso terremoto, che ha sconvolto le masse, su tutto il dominio della chiesa occidentale..... (1). L'epoca del sesto Angelo è già cominciata in parte, ed è destinata a concludersi con ogni celerità ed urgenza..... (2). Fino ad oggi la verità è rimasta ignorata nella terra d'Oriente, poichè finora così ha riposato nelle anime ardenti per devozione nel talamo dell'amore, da non aver voluto apertamente uscire per andare a meditare nel campo del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove è situato il pozzo della Veggente e del Vivente, per assurgere cioè all'aperta loro comprensione. Non era ancora suonato il momento del quale dice la scrittura : chiusi e sigillati sono i sermoni fino al tempo stabilito, che è propriamente l'epoca sesta. Ma al momento fissato Isacco esce nel campo traversando la via che conduce al pozzo del Veggente e del Vivente. Chè ormai quanto è stato misteriosamente udito nelle tenebre, deve essere proclamato alla luce del sole. E quel che è stato bisbigliato all'orecchio nelle celle, deve essere bandito dai tetti. Deve giungere al suo completo spiegamento quella intelligenza spirituale, rimasta fino ad oggi, per la sua massima parte, sepolta nel pozzo, affinchè doni vita ai beventi e scopra il volto di tutta la verità.

C'è un velo sulla faccia di Mosè. Lo Spirito lo scopre perchè la verità sia scoperta. Quando ? Al declinare del giorno, come quando il Signore si fece riconoscere dai due discepoli, mercè la frazione del pane. Avvicinandosi Isacco e avendolo veduto, Rebecca domandò allo schiavo : chi è costui che per il campo viene verso di noi ? E quegli rispose : è il mio padrone. Immediatamente Rebecca si coprì col pallio. Chè la Chiesa vedrà la verità, ma non la riconoscerà qual'è, finchè lo schiavo fedele e prudente, che il Signore ha costituito sopra la sua famiglia perchè le distribuisca al momento opportuno la misura del grano, non

(1) Allusione alla cattura di Gerusalemme per opera di Saladino. E f. 154 a.
(2) E f. 133 c.

le abbia dato ragione di tutto e la conduca attraverso la interpretazione spirituale all'attingimento della verità. E allora la Chiesa discoperta la verità, si avvolgerà nel pallio della sua giustizia (1) ».

Senza forse rendersene nè pure perfettamente conto, Gioacchino ci offre un prezioso ragguaglio sul corso della sua formazione spirituale quando ci dice che lo spunto ai suoi calcoli, alle sue interpretazioni e alle sue previsioni, gli è stato offerto dal racconto biblico di Elia e della pioggia miracolosa, caduta per sua intercessione dopo tre anni e mezzo di siccità. I tre anni e mezzo di siccità (i quarantadue mesi corrispondenti alle quarantadue generazioni di trent'anni ciascuna) stanno a simboleggiare l'economia moritura della lettera evangelica. La nuova economia dello Spirito di cui egli, e con lui tutto il monachismo p rificato, deve essere araldo e preparatore, sarà la pioggia che rinfonderà vita ad una comunità religiosa, arsa dalla opprimente ed ostinata aridità della lettera e della disciplina. Alla sua anima sitibonda di miraggi escatologici, bisognosa di quella « numinosità » fattiva e creatrice che è nelle forti speranze collettive, la figura e le gesta di Elia hanno

(1) C. v. 46. Non ci vuol molto a capire chi è pur Gioacchino il « servus fidelis et prudens » destinato alla grande illuminazione. L'episodio di Gen. XIV 62 e ss. è così interpretato con trasparente riferimento alla missione che Gioacchino si riserva. È il caso qui di ricordare come Gioacchino interpreta la missione e il campo di azione del sesto Angelo dell'Apocalisse (XVII. I): « venit angelus ad Joannem, ut Joannes vadat ad angelum, qui vocat eum et ostendat illi dannationem meretricis magnae, quia nisi spirituales viri appropinquent, verbo praedicationis, discipulis veritatis, nequaquam ipsi discipuli possunt appropinquare illis intellectu cordis, nec videre dannationem meretricis magnae, quae sedit aliquando et *adhuc sedet* super aquas multas. Est autem utile videre dannationem ipsius, quia qui nescit quid passura sit pro erroribus suis, de facili decipitur nutibus oculorum suorum. Hanc magnam (meretricem) dixerunt patres catholici esse Romam, non quoad ecclesiam iustorum quae peregrinata est apud eam, sed quoad multitudinem reproborum, qui plasphemant et impugnant operibus iniquis eandem apud se peregrinantem ecclesiam. Verumtamen etsi *ipsa principaliter intelligenda* sit, nihilominus tamen universa multitudo reproborum... Non ergo in uno regno aut in una provincia quaerendus est locus huius famosissimae meretricis, sed sicut per totam aream christiani imperii diffusum est triticum electorum ita per omnem latitudinem eius dispersae sunt paleae reproborum ». E f. 194, a. b. Nella testimonianza dei cronisti britannici il verdetto di Gioacchino su Roma è ben più preciso e più aspro. Ma quella testimonianza è soggetta a cauzione. Nelle opere sue egli è schiettamente agostiniano nello scorgere nella universalità della chiesa la mescolanza delle due città: Gerusalemme e Babilonia. Cf. E 198 a e P 259 e s. dove si accenna all'*evangelium aeternum*, « quod procedit de evangelio Christi ».

offerto un simbolo adeguato e un appropriato punto di riferimento. Tutto proteso verso la veniente libertà dello Spirito, Gioacchino non intende il passato storico e rivelato che come un'immensa parabola, di cui occorre cogliere i significati riposti e i valori tipici. Tutto, nella Scrittura, dal racconto genesiaco della creazione (1) alle narrazioni delle prime origini cristiane (2), va inteso come una tessitura meravigliosa di simboli e di sacramenti, la cui realtà non velata si possederà unicamente nel nuovo Regno dello Spirito, essendo finora rimasta oscura e indecifrata. La storia spirituale degli uomini è pertanto una superba sinfonia in tre tempi, ciascuno dei quali riproduce motivi analoghi, in una stupenda simmetria, che procede lentamente verso la suprema rivelazione dello Spirito Santo, sinonimo di luce, di amore, di contemplazione (3),

La fede nel prossimo suo solenne manifestarsi è così profondamente radicata e così dominante nell'animo di Gioacchino, che nelle sue previsioni si attua quel medesimo sdoppiamento fra la « parusia » imminente e il giudizio finale (4), che si incontra nella letteratura apocalittica del cristianesimo primitivo, e si ritrova la medesima previsione di quel successivo riassorbirsi nella fede dei recalcitranti, che a San Paolo era apparso come l'evento preliminare indispensabile del completo trionfo nel Regno (5). La Chiesa ufficiale non avrà da rammaricarsi

(1) C V 6, 20, 21.

(2) Tutto il *Tractatus super quatuor Evangelia* è una interpretazione mistico-storica dei Vangeli e degli Atti.

(3) C I. 29, 30, II. 3, 5 E I 7. c ; f. 132-b « Primum celum est Scriptura quae pertinet ad primum statum ; secundum, scriptura quae pertinet ad secundum ; tertium, intelligentia spiritalis, quae pertinet ad tertium. In primo erudiuntur parvuli, in secundo instituuntur adolescentes : in tertio inebriantur amici. Ut enim qui, donante Deo, vicinitate lucis huius perfundimur, manifestius aliquid inseramus, sicut nobis in hystoria Testamenti prioris, in fine primi status et exordio secundi, operante Cristo, aditus patuit, ita in fine secundi status et initio tertii, in littera Testamenti novi, et maxime huius libri (l'Apocalisse), *aperiente eo quem misit Pater in nomine Christi*, oportet septem tonitrua loqui sublimius voces suas, ut compleatur adhuc in spiritu, promissio illa Christi dicentis : cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem ».

(4) C v. 41.

(5) « Confundantur rebelles greci, qui gloriantur de perfectione illa antiqua monachorum qui claruerunt apud eos, et discant quia magna causa sanctitatis eorum illa fuit, qua relictis

del suo transito ad una più alta estrinsecazione della rivelazione : la sua storia è la storia di una gestazione misteriosa, e il momento drammatico del suo parto, è imminente (1).

È perfettamente logico che con in cuore e dinanzi agli occhi una prospettiva così grandiosa di rinnovamento spirituale, Gioacchino attribuisse ormai uno scarso valore normativo ai dettami ed alle consuetudini della precaria costituzione ecclesiastica. Profeta nel più squisito senso della parola, confortatore cioè perchè veggente, egli sembra assegnare un valore carismatico più grande e meglio salutifero alla speranza e alla fiducia nella contemplazione e nella letizia, anzichè alla disciplina ed al magistero gerarchico. Egli confida agli iniziati che Pietro scomparirà dinnanzi a Giovanni (2), perchè il Regno dello Spirito Santo sarà il Regno di contemplanti e quindi di liberi. Il monaco che, acceso di zelo scende in mezzo al popolo a scuotere l'anima male edificata dalla consuetudinaria predicazione dei ministri ufficiali, è un destriero irrequieto in confronto di un ben domo cavallo da sella, più decorativo che valido (3).

---

erroribus episcoporum suorum, adhaeserunt romanis, adeo ut pro fide catholica quam inconcusse tenuit et tenet romana ecclesia multa etiam pericula, arrianorum tempore, paterentur. Quocirca si de illorum meritis existimant gloriandum, discedant et ipsi ab erroribus institutorum suorum, et redeant ad universalem episcopum animarum suarum.... Et haec quidem de illis. De latinis autem non deesse poterunt reliquiae post transmigrationem Babylonis..... iniquibus operabitur Spiritus Sanctus opera sua, usque ad consumationem saeculi, vocatis per eos ad unitatem ecclesiae non modo graecis, qui prope esse videntur, verum etiam et iudeis, qui longe discesserunt a gratia » C I 27.

(1) « O vere magnum et admirabile signum ! Habet ecclesia in cordis utero verbum Dei. Cruciatur, affligitur, angustiatur et ideo non cessat clamare » E f. 154.

(2) « Ut scientibus loquar ». C I 28 Cf. III 2, 1: « Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Joannis ». P 265 a. 6: « Ancilla significat synagogam cum ea parte ecclesiae secundi status, quae pertinet ad Petrum. Libera eam partem quae pertinet ad Joannem, cum tota ecclesia tertii status. Ut enim in primo statu sola fuit ecclesia laborantium, in tertio sola erit ecclesia quiescentium, in secundo pars una laborantium, altera vero quiescentium » Ib. 265 d.

(3) « Pastores etenim ecclesiarum, qui in spiritu mansuetudinis annunciant populis verba Dei, quasi quidam palafredi portantes regem assidua cum equitatione praedicando populis representant. Spiritales autem viri qui silentio vacant audientes non converti populum ad percutientem se, accenduntur zelo et quasi quidam nobiles dextrarii, narium fervore frementes, tanto se liberius contra impios tempore necessitatis ingerunt, quanto id multo tempore largiori desiderio conceperunt » E f. 185 a.

Gioacchino ha voluto, con questa immagine, raffigurare sè stesso. Il suo messaggio è stato veramente un monito profetico alla resipiscenza, in vista del sopravveniente giorno della pace e dell'amore nello Spirito. Se il misticismo, l'esperienza cioè dell'Assoluto e dell'Eterno basata sull'intuizione e sul sentimento, anzichè sul ragionamento e sul raggiungimento dialettico, si polarizza fra due attitudini profondamente diverse ; se v'è cioè, un misticismo solitario, che rifuggendo da ogni contatto con il mondo e con gli uomini, celebra nel raccoglimento dello spirito individuale il suo intimo connubio col divino, e v'è un misticismo associato che trova unicamente il divino nella partecipazione fraterna alle medesime rivelazioni carismatiche e quindi alle medesime realtà rivelate, il misticismo di Gioacchino da Fiore, come quello della letteratura profetica e di quella neotestamentaria, appartiene al secondo tipo. Come tutte le predicazioni apocalittiche, anche la sua è stata irrisa e beffata. Egli stesso lo confessa. Ma la beffa non l' ha disarmato. L'ha fatto gridare più forte.

« Ecco siamo alla quarantesima generazione : il tempo cioè stabilito perchè i discorsi sigillati siano dissiggillati.... Se la veda colui che si arroga il diritto di giudicare dei cuori, e di asseverare impossibile quel che la Verità ha promesso possibile. Che non accada più tosto, tacendo tutti per mancanza di fede, che ci incolga repentinamente il giorno fatale e involga in una riprovazione reprobi ed eletti. Se v'è chi non vuole ascoltare, non debbo io tacere e dissimulare, reticente, quel che ho cominciato ad annunziare. Al contrario. Più alcuni fanno i sordi, tanto più alto son costretto a gridare, affinchè, alla conclusione, essi debbano arrossire, non io. Ebbene, o fedeli, questo vi annunzio in piena cognizione di causa. Il numero solenne si consumerà più sollecitamente di quanto non si creda. Non aspettate oltre. Chiunque può si rifugi nell'arca, prima che l'onda vorace del diluvio salga impetuosa dall'abisso, e, spalancate le cateratte del cielo, straripi l'inondazione; e levando lo sguardo sbigottito, diciate : che cosa è mai ? e non vi sia chi vi sappia dare risposta. Prima dunque che andiate cercando un impossibile rifugio o invocando dal Signore una impossibile salvezza. Prima che siate costretti a battere invano alla porta, a fuggire pei monti per trovare ostruito il passaggio. Non io dunque imporrò un termine al mio libro, ma il Signore stesso : un tempo, due tempi, la metà di un tempo. (Dan. VII, 25). A questo ter-

mine sognammo di arrivare fin dal principio e siamo ad esso pervenuti. Procedere oltre non è necessario e non è lecito. È questo il tempo della Chiesa nel quale deve sopravvenire la pienezza dei tempi in cui la partoriente un figlio maschio, verrà al Tempio.... Per mio conto una cosa dico con certezza: compiuti questi misteri il settimo angelo suonerà la tromba e con lui tutti si compiranno i misteri e l'età della pace si inaugurerà sulla terra» (1).

Così, ancora una volta, all'alba del tredicesimo secolo, l'esperienza mistica saliva, nell'anima di un monaco calabrese, a quelle fatali altezze, da cui la salvezza è intravista come legata alla trasfigurazione completa della fede collettiva in una nuova manifestazione di Dio e del suo Spirito. La curia irrise e passò oltre (2). Ma non fu agevole svellere l'inquietante messaggio dal seno dell'ordine che aveva appreso da Gioacchino la consegna di cantare a Dio nella risonante concavità della cetra, unico retaggio del monaco, nella nudità dell' *homo novus*. E non fu neppure agevole spegnere per tutto il secolo le serpeggianti fiamme accese dall'inconsueto sogno apocalittico. Vinsero, ad ogni modo, i commissari di Anagni. Ma sulla tomba del veggente fu inciso un non caduco epitafio: il poeta della spiritualità italiana lo canonizzò per sempre nella luce abbagliante del Sole.

S. Donato di Subiaco, agosto 1929.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

(1) C v. 118.

(2) Le conseguenze ne furono incalcolabili. Il fallimento della predicazione spirituale gioachimita impresse alla rinascita un indirizzo culturale classicheggiante e paganeggiante, che non fu certamente in armonia con lo spirito cristiano. V. K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, III. 2. 1926 e A. Demps, *Sacrum Imperium*, Geschichts -und Staatphilosophie des Mittelalters und der polit. Renaissance. 1929, pp. 267-284. Soffocare movimenti apocalittici significa sempre far ripullulare il paganesimo.

L'ESSENZA DEL REALE IN DUNS SCOTO

I.

Allo stato attuale degli studi storico-filosofici noi possiamo affermare, senza ombra di esitazione, che non vi sia nella storia della Scolastica figura di pensatore cristiano più discussa e meno conosciuta di quella di Giovanni Duns Scoto, frate irlandese dell'ordine francescano. La cosa ci appare tanto più grave in quanto noi, e non solo noi, stimiamo questa figura degna e meritevole di studio e di meditazione profonda, anche se ciò che affermiamo non tornerà del tutto gradito ai propugnatori della neo-scolastica, dai quali era pur legittimo sperare un'illustrazione meno parziale di tale importante aspetto della filosofia medievale; quando ciò avrebbe meglio giustificato l'attraente qualifica di neo-scolastici assunta da chi alla prova dei fatti si rivela solamente ed ostinatamente neo-tomista. Queste considerazioni ed in generale le sue fortunose vicende critiche aggiungono un nuovo lato interessante alle già di per se stesse interessanti pagine della filosofia scotista; di tale interesse si accende lo studioso che a queste pagine rivolga la propria attenzione, scevro, per quanto è possibile, da determinazioni aprioristiche, pregiudiziali e pregiudicanti l'atteggiamento critico, sereno e profondo che può e deve essere l'unico *a-priori* dello studioso moderno.

Dopo che l'8 Novembre del 1308 si era chiusa in Colonia (1) la breve vita di Giovanni Duns Scoto, pensatore, scrittore e maestro di teologia e di filosofia, vita laboriosamente intesa alle cure dello studio che lo aveva innalzato alle cattedre di Oxford, Parigi, e Colonia, i francescani lo proclamarono solennemente *Doctor Ordinis Minorum*, i suoi numerosissimi scolari e specialmente

(1) L'incerta data della sua nascita si pone generalmente all'anno 1274 o all'anno 1266.

l'aragonese Antonio Andrea, Francesco di Mayronis, Guglielmo Occam, ne esaltarono, ne continuarono ed elaborarono le dottrine sicchè la fama del grande maestro, superata di gran lunga quella di Alessandro di Ales e di San Bonaventura, si diffuse nel mondo cattolico sì da infiorarne di mistiche leggende la vita e provocare un vasto movimento scotista alimentato da moltissimi scrittori di parte francescana. Interessante a questo riguardo sarebbe una rassegna delle numerosissime edizioni di scritti di argomento scotista, che fin dagli albori della stampa uscirono nelle celebri stamperie italiane e francesi. In alcune di tali edizioni (1) appartenenti al XV e XVI secolo, naturalmente approvate dalle autorità ecclesiastiche, può ancor oggi far meraviglia il leggere... « Joannes Duns Scotus Magister Ordinis Minorum, omnium theologorum princeps » (2). Dal secolo XVII fino al secolo XVIII la bibliografia scotista registra ben quindici opere di esposizione e commento scelte fra le più estese ed importanti ; solo la difficoltà di collazione ci spiega come la prima e per ora unica edizione totale delle opere dello Scoto abbia visto la luce solamente nel 1639 (3) mentre già le edizioni parziali erano numerosissime e maggiormente lo divennero in seguito, fino ai giorni nostri. Già gli antichi commenti risentono della preoccupazione di difendere il *doctor subtilis* dagli attacchi dei tomisti, già gli antichi campioni dei due campi scotista e tomista troppo ci assicurano del diverso indirizzo che caratterizzano Scoto e Tommaso perchè possiamo tenere per valida la tesi di chi crede possibile oggi di conciliare i due sommi dottori negando originalità alle posizioni scotiste.

La lunga lotta tra tomismo e scotismo si risolve solo col secolo XIX a favore del *doctor angelicus* e Scoto rimane nelle scuole teologiche latine per servire nelle esercitazioni di contro-

---

(1) Di tali edizioni esistono tre magnifici esemplari nella Biblioteca Cameriniana in Piazzola sul Brenta.

(2) Una completa bibliografia dello Scoto fino al sec. XVII è quella di Luca Wadding registrata negli *Scriptores Ordinis Minorum* e ripubblicata a Roma nel 1906.

(3) Johannes Duns Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum, *Opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata*, Lugduni 1639, voll. XII.

versia dove a San Tommaso è riservata di prammatica la palma della vittoria. Dal secolo XVIII e più decisamente dalla enciclica di papa Leone XIII (4 agosto 1879) « Aeterni Patris.. » uno solo è il teologo, una sola è la posizione ecclesiastica : il tomismo ; da allora la parola d'ordine riguardo a Scoto è stata : *nec nominandus* (1). Ciò nonostante nel campo francescano l'opera di illustrazione del *doctor ordinis* non mancò di pubblicazioni pregevoli per estensione e per profondità ; ma esse soffrono di preoccupazione teologica e dottrinale che allontanandole dalla libera interpretazione del maestro, ne conducono gli autori a trascurare o velare ciò che di originale e di non tomista è negli scritti del dottor sottile, chè l'atteggiamento del francescano Parthenius Minges (2) o del P. Ephrem Longpré è comune alla maggior parte degli studi dei francescani contemporanei. Se interessanti sono le vicende dell'atteggiamento critico assunto nel campo ecclesiastico di fronte allo Scoto non meno interessante è l'atteggiamento offerto dalla critica, che chiameremo libera, esercitata dagli storici della filosofia medievale. Di essi pochissimi negano originalità ed importanza al pensiero scotista e forse in questo solo concordano, chè l'esame affrettato richiesto dall'estensione di tali opere storiche ha favorito la formulazione dei giudizi più disparati che hanno fatto di Duns Scoto uno che « spingeva la scolastica all'estremo limite della follia » (3), un'affermatore dello « spinozismo avanti Spinoza » (4), un precursore immediato del nominalismo (5), o, viceversa, un'affermatore di un realismo esagerato al quale per reazione si contrappone il nominalismo dell'Occam (6) oppure, infine, un « volontarista che in sè travolge lo spinozismo di San Tommaso» (7), mentre il Haureau, nella

(1) Clodomiro Albanese, *Studi sulla filosofia di Duns Scoto*. Introduzione.

(2) P. M., *Studi*, in « Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalters » tomi V e VII. — P. Ephrem Longpré, *La Philosophie du B.J.Duns Scot.*, estratto dalle « Études franciscaines ». Parigi 1924.

(3) Daunou, *Disc. sur l'état des lèttres au XII siécle*, pag. 179.

(4) Haureau, *Hist. de la Philosophie Scolastique*, parte II, tomo II pag. 173.

(5) Weber, *Histoire de la Philosophie Européenne*, III ediz. pagg. 227-28.

(6) Opinione riccorrente in moltissimi critici.

(7) Sécrétan, *Philosophie de la liberté*, I, pag. 76, parte VII.

sua opera citata, trova che in Scoto « le premesse sono platoniche », non quindi volontaristiche.

Ma val meglio esaminare le opere più specialmente dedicate all'illustrazione del pensiero scotista, la serie delle quali può dirsi iniziata dal Pluzanski col suo *Essai sur la philosophie de D. S.* (Paris,1888), opera preziosa per essere la prima del genere, non forse estesa quanto si desidererebbe, ma che attraverso un esame sereno delle posizioni scotiste, ne ribadisce la serietà e l'importanza nella storia del pensiero ; tuttavia l'autore non sente troppo divario fra Scoto e Tommaso e, se ben si guardi, non ci dà una netta valutazione dell'atteggiamento dello Scoto. Successivi all'*Essai* del Pluzanski sono molti scritti di mole minore e di argomento particolare, usciti per la maggior parte in riviste di carattere filosofico-religioso quali : Gli « Annales de Philosophie chretienne » la « Bonne parole », rivista scotista fondata nel 1903, la « Revue de Philosophie », le « Études Franciscaines », la « Revue des Sciences ecclésiastiques », che riportano anche molti studi tedeschi in proposito ; mentre notevoli tra gli scritti editi in Italia sono alalcuni studi di argomento scotista editi per la maggior parte a Quaracchi (Firenze), il nostro famoso centro di studi francescani, ed a Roma. Fra altri scritti di argomento e interesse religioso dobbiamo segnalare lo studio di padre Agostino Gemelli sulla *Volontà nel pensiero del Venerabile Giovanni Duns Scoto* (Monza 1906). Ma l'opera più considerevole per mole e, sotto certi aspetti, per profondità, è quella di Bernard Landry (1), uscita nel 1922. Egli è l'unico finora, che premetta un' opportunissima introduzione storica all'esposizione del pensiero scotista : l'ordine della materia, i frequenti richiami diretti ai testi ed alle posizioni assunte da Scoto e dai suoi predecessori della patristica, della scolastica e della filosofia araba, ci portano in pieno nel momento e nel pensiero scotista del quale col Landry si rileva l'orientazione antitomista e si ammirano gli elementi originali, germi veri del pensiero posteriore e moderno, i tentativi di superare l'agnosticismo della tradizione francescana da un lato, e le contraddizioni

(1) B. L., *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922.

che minano il quadrato edificio della dottrina tommasiana dall'altro. Senonchè di questa opera ammirevole per alcuni suoi punti di vista noi non condividiamo assolutamente le conclusioni che impugneremo più tardi, schierandoci contro l'occamismo e l'agnosticismo che il Landry crede di scorgere chiaramente nel pensiero dello Scoto. Terza in ordine di tempo giunge l'opera di un italiano: Clodomiro Albanese (1) che in uno studio dedicato al solo problema della conoscenza in Scoto ne esalta coraggiosamente il pensiero del quale intende finalmente tutta l'originalità, la potenza e l'atteggiamento critico che appare evidente dalla stessa struttura formale delle *Questiones scotistae* e dal poco conto in cui l'A.mostra di tenere il principio di autorità. Per l'A. Duns Scoto dimostra chiaramente il fallimento dell' intellettualismo scolastico in generale e della metafisica tommasiana in particolare. Ciò nonostante dell'interpretazione dell'Albanese noi non possiamo approvare alcuni punti e ne dovremo assolutamente respingere le conclusioni, che fanno del dottor sottile un precursore dell'idealismo, per poter noi serenamente trattare il nostro argomento che ha per titolo «l'essenza del *reale* in Duns Scoto». Posteriore all'opera dell'Albanese ma strettamente connessa a quella del Landry è l'opera del francescano Longpré (2) della quale parliamo a questo punto proprio per il suesposto motivo. L'opera che, come dice l'autore, non è e non vuol essere un compiuto trattato, è invece unicamente diretta contro il voluminoso saggio del Landry al quale il Longpré rimprovera metodo e conclusioni, e, con molta ragione, la voluta astensione da ogni questione circa la discussa autenticità delle opere scotiste. Il nostro studio che se non condivide molte delle conclusioni del Landry, non si riveste affatto della tendenziosa ed unilaterale opposizione del Longpré, riconosce che l'opera confutata non di rado poggia su basi deboli e fors'anche arbitrarie, e ci condurrà ad approvare pienamente la tesi generale del confutatore sulla netta posizione ontologica di Scoto, che si delinea senza

(1) Opera citata a pag. 414.
(2) Opera citata a pag. 414.

oscillazioni di sorta, contro il platonismo di Enrico di Gand e della scuola agostiniana in genere e contro il nominalismo che Scoto combatte sempre vigorosamente anche quando l'argomento glielo permetta anche solo limitatamente. Per quanto riguarda i rapporti tra lo Scoto e Tommaso, il Longpré accetta ed esagera l'atteggiamento comune a molti studiosi francescani giungendo a vedere in Scoto un propugnatore della dottrina di San Tommaso, il che è veramente eccessivo. Scoto, e lo proclama anche il Longpré, è il revisore totale della scolastica, nella revisione (ciò non può sfuggire) è incluso San Tommaso forse quanto Enrico di Gand. Non apparentemente ma effettivamente lo scotismo è, in linea filosofica se non proprio in linea teologica, l'antitesi del tomismo come ancora validamente ammonisce tra le altre l'opera del Macedo (1). Ma veniamo ora ad esaminare lo studio più recente dell'inglese Harrys (2), la cui posizione originale, per noi incomprensibile, si può riassumere direttamente con le sue parole: « C'è in lui (Scoto) — dice l'autore — più che in Tommaso il più alto esponente della filosofia scolastica. Nonostante il fatto che egli non ci abbia lasciato un sistema completo e definito come quello di Tommaso, egli mostra una più ampia estensione di pensiero ed un maggiore grado di solidità, e soprattutto una più profonda nozione dei presupposti filosofici del cristianesimo cattolico, di quello che non facesse il suo famoso rivale » (3). Non attardandoci qui a discutere particolarmente la prima affermazione dell'Harrys ci limiteremo a ripetere col Gilson (4) che tale interpretazione che vede in Scoto, anzichè in Tommaso, l'esponente più alto della filosofia scolastica, meriterebbe di essere solidamente poggiata su basi e passi incrollabili e di indiscutibile autenticità, mentre incerto è lo stesso autore sull'autenticità dei passi che egli cita e con delle incertezze non è lecito pretendere di capovolgere il lavoro critico-storico compiuto, non diciamo su Duns Scoto, ma sulla scolastica e su San Tommaso ; lavoro molteplice e sempre

(1) Macedo, *Collectiones doctrinae San Thomae et Scoti*, Padova 1671.

(2) H., *Duns Scots*, Oxford 1927.

(3) Opera citata, parte I, pag. 267.

(4) « Mind » numero di gennaio 1928. *Notizie critiche.*

riguardevole. Ci siamo appoggiati alla critica del Gilson per quanto noi non siamo così timorosi circa l'influenza di alcuni passi particolari, che la critica potrebbe dichiarare non autentici, su la fisionomia generale del pensiero scotista. Finchè non saremo in possesso di una edizione critica totale delle opere del dottor sottile, quale ci auguriamo scaturisca presto dall'iniziato lavoro dei francescani di Quaracchi, sarà prudente per coloro che sostengono tali tesi estremiste di attendere l'edizione critica sunnominata. Benchè come abbiamo già detto non siamo eccessivamente timorosi circa un possibile capovolgimento concernente l'apprezzamento degli scritti scotisti, ogni lavoro poggiato su passi particolari e non su tutta l'opera dello Scoto si addimostrerebbe inevitabilmente infirmato dalle sue stesse fondamenta: per non cadere in tale pericolo meglio è limitarci a linee generali, a visioni d'insieme del pensiero scotista: esse solo possono ora esserci concesse, esse solo possono ripetere oggi la loro utilità come introduzioni a quegli studi che più serenamente e con maggior profitto si potranno intraprendere in questo campo dopo l'attesa pubblicazione dell'edizione critica.

Ciò che abbiamo affermato pare a noi risultare chiaramente dal breve *excursus* storico-critico che abbiamo tentato col solo obiettivo di far risaltare la crescente importanza assegnata dagli studiosi a questa figura di vigoroso pensatore, cui le ultime vicende critiche sono vieppiù favorevoli e decise ad esaltarne la grandezza ed il valore, di fronte all'opera dei superficiali detrattori ed alle preoccupazioni di chi, temendolo, lo trasforma e lo cela con premurosa sollecitudine, senza accorgersi che temere o celare il pensiero di un grande vuol già dire affermarne sia pure indirettamente il valore.

Eppure Duns non ci ha lasciato un'opera sistematica ed i suoi scritti risentono direttamente del carattere di trattazione separata dei vari problemi ad uso particolare dell'insegnamento, anzi di alcuni di essi si sostiene che siano raccolte di appunti degli scolari. Le opere dello Scoto sono collezioni di *Quaestiones* e la *Quaestio* vi è come l'unica trattazione unitaria e in sè compiuta; in essa riportate e combattute o criticate col solito metodo le tesi dei predecessori, Duns ci conduce alla *con-*

clusio dopo il sistematico contraddittorio ed una sottile e convincente discussione. La frammentarietà che per l'origine deriva dall'essere le opere commenti o riassunti a scopo didattico, la lingua ed un vocabolario in certi casi tutto particolare, giustificano gli errori di molti critici ed i giudizi dell'Haureau (1) e di Mauritius de Porto (2). Il primo lo accusa di avere un « suo gergo » e un « linguaggio tenebroso » ed il secondo, un commentatore del secolo XV, scrive : « Sensa ipsa brevia sunt et occulta, et quibus, nisi totus adsis, facillime hallucineris ». Dopo quanto abbiamo detto non è da stupire se molti abbiano volto a significato non buono la qualifica di *Subtilis* data al nostro dottore nè stupiranno le diversissime interpretazioni dei critici e i tradimenti degli scolari e dei seguaci. Il pericolo minaccia anche noi « nisi toti adsimus » e di ciò, benchè non sia facile cosa, noi ci siamo sforzati.

In Duns Scoto è apparso a noi più che un continuatore decadente del pensiero scolastico, un suo potente revisore, critico ma non scettico e soprattutto non unicamente revisore, un pensatore che cerca e tenta nuove vie riuscendo talora nell'intento in modo tale da condurre non ad una degenerazione ma un superamento della scolastica e del pensiero dei suoi tempi ; a dirlo critico basta l'esame più sommario e superficiale dei suoi scritti ; a dirlo superatore, pensatore nuovo basta penetrare lo spirito delle sue affermazioni capitali invano ricondotte a pensatori anteriori, quali S. Agostino, S. Tommaso ed in generale i grandi esponenti della scuola francescana. Attraverso i termini ed il procedere scolastico Scoto risalta come pensatore originale, in lui la mistica agostiniana e francescana diviene filosofia ; di fronta al suo volontarismo cade l'intellettualismo tommasiano e se il dualismo di fede e ragione ritorna a farsi sentire come nei primi scolastici (Scoto Eriugena) è anche vero che di ciò si deve compiacere lo studioso moderno come se ne dovette compiacere indubbiamente il Rinascimento. La sua dottrina della conoscenza

(1) Opera citata, parte II, tomo II, pagg. 189-242-247.

(2) Dottor di tesi scotiste in Padova nel 1491. V. *Opera Omnia Scoti; epistola proemialis*. T. IV, pag. 508.

in piena coerenza con quella ontologica può riassumersi in una doppia espressione di vita la celebrazione dell'«io» e del reale come molteplice.

Dopo queste incontestabili prove capitali del non scolasticismo stretto di Scoto come si potranno approvare e ritenere sinceri e fondati i giudizi di chi lo vuol costringere nel tomismo o di chi (1) oggi lo esalta come esponente di un periodo filosofico da cui nettamente si allontana e dal quale riesce per molti aspetti a non appartenere più ? Anche se le incertezze e certe contraddizioni che ancora si trovano nei suoi scritti, e delle quali pare a noi non troppo intelligente il meravigliarsi, ci impediscono di innalzarlo a caposcuola del movimento rinascentista, noi lo possiamo sempre porre come un'indiscutibile premessa di esso. Duns è per noi dunque una figura di trapasso: da ciò facciamo scaturire la sua grandezza, la sua importanza e l'interesse per le sue posizioni, valori questi che noi affermiamo recisamente e che ripetiamo più al tentativo ed alle intenzioni, anche se quello non poteva pienamente riuscire in un figlio della scolastica ortodossa, anche se queste non potevano tutte raggiungere brillantemente la meta verso cui erano pure attentamente rivolte.

Ma giudicare in tal modo lo Scoto vuol dire in sè giudicare la scolastica qui intesa strettamente come movimento interno alla chiesa latina ; vuol dire avere già assunto un atteggiamento critico di fronte a questo proteiforme periodo della storia della filosofia o meglio della storia del pensiero. Senza cadere nelle banali e superficiali affermazioni del Daunou (2) noi scorgiamo alla base della scolastica una contraddizione che il pensiero moderno sia religioso che filosofico non può a meno di rilevare. Sublime contraddizione se si vuole, ma contraddizione basilare, spiegabile, non plausibile che nei suoi negatori ha trovato la propria disfatta completa senza possibilità di rivincità, senza possibilità di ritorno, che non sia artificiale ritorno come quello che si è voluto e si vuole oggi attuare dai moderni neoscolastici. Se si possa parlare di scolastica come di un periodo ben distinto ed

(1) Il citato dottor Harrys.

(2) Daunou, *Discours sur l'état des lettres au XII siècle.* pag. 179.

avente caratteri individuali si è discusso e si discute oggi dentro e fuori la cerchia dei centri neo-scolastici ; v'ha chi propende a negarli o a limitarli o ad affermarli. Senza dubbio è facile scorgere nella scolastica molteplicità di posizioni, opposizioni di tesi se non anche di principî e non valida assolutamente ci è sembrata la vecchia visione unitaria di questo movimento sotto la specie del suo aristotelismo, innegabile è vero, ma non totalmente nè uniformemente imperante in esso. E se pure bastasse questo all'unità, ciò non basterebbe punto a definirlo e a distinguerlo ; il neo-aristotelismo era prima di esso, non solo, ma aristotelica si affermava ed era la filosofia araba del tempo, contro la quale gli scolastici combattevano violentemente anche quando ad essa filosofia araba potevano ricondurre parte delle loro posizioni. Coerente alla sua azzardata visione del pensiero scotista il nostro Albanese che cito e critico volentieri per l'originalità del suo giudizio, vede nella scolastica lo sforzo di risolvere « il dualismo irriducibile dei greci tra soggetto ed oggetto attraverso lo studio e l'esame dei massimi problemi dell'essere ». Tale affermazione riportiamo solamente per la sua coraggiosa novità, ad essa non concedendo, ben' inteso, alcuna validità ; a negare la quale basta esaminare le soluzioni date da quei pensatori ai problemi della conoscenza, degli universali, dell'esistenza di Dio, per concludere come nè *in votis* nè in effetto tale sforzo ci sia o ci possa essere. Sul difficile argomento si è accesa circa un anno fa sulla rivista olandese « Studia Cattolica » una polemica tutt'ora aperta della quale sono protagonisti due celebri studiosi di filosofia mediovale il De Wulf e il Sassen : il primo basando il concetto di filosofia scolastica sull'unità del patrimonio di studio e di ricerche, il secondo nel tentativo di collegare i « dati della ragione naturale e quelli della rivelazione in doppio ed armonico sistema » : il neoplatonismo e l'aristotelismo. Nella polemica suddetta è entrato ultimamente anche il Masnovo dell'Univers. del S. Cuore, nella « Rivista di filos. neoscolastica » (1). Il M. dopo aver rilevato come insufficiente la tesi del De Wulf e come non intrinseca

(1) 1928, I.

quella del Sassen, affaccia una tesi propria, atta a definire gli scolastici come seguaci di un unico intento, quello cioè di avviare le menti ad una concezione cristiana della vita servendosi della storia anzichè della religione. Di fronte a questi dotti giudizi in cerca di una definizione più intrinseca, noi ben sapendo di ripetere l'opinione di altri, troviamo il carattere veramente unitario e distintivo del movimento scolastico nella tentata sintesi di teologia e di filosofia, rivelazione e conquista del pensiero, fede e ragione, dogma e ricerca, sempre intendendo così di definire il movimento del pensiero cattolico di questo periodo come anche il Masnovo mostra di fare. Seguendo sempre questo nostro punto di vista, qualora invece, come si intende da altri, sotto l'appellativo di scolastica dovessimo includere tutto il movimento filosofico del Medioevo, noi di fronte alla lotta tra la posizione dei dottori della chiesa latina contro la filosofia araba ed i suoi seguaci vicini e lontani crediamo di poter trovare il carattere unitario e distintivo del movimento, così più ampiamente considerato, nell'argomento primo della lotta e cioè il problema dell'*intelligere* e del *credere*. A proposito di tale problema, da una parte, nel campo dei dottori latini, stanno le due celebri posizioni: l'intellettualistica schiettamente ortodossa (Sant'Anselmo — S. Tommaso) « credo ut intelligam »; la razionalista non del tutto ortodossa (Scoto Eriugena) « intelligo ut credam ». Dall'altra parte, nel campo della filosofia araba e dei suoi seguaci diretti, sta la posizione propria anche dei pensatori cristiani su cui lo spirito arabo indirettamente influì: « et intelligo et credo ». Questa ultima ci sembra la posizione cui lo Scoto si informa negando la sintesi affermata recisamente dall'Aquinate, per questo costui solo rimane l'esponente sommo della scolastica in un certo senso, l'ultimo autentico pensatore di tale periodo. Da Tommaso in poi la scolastica non si dissolve lentamente attraverso lo Scoto e l'Occam, ma in essi trova i primi negatori della sintesi e quindi i suoi primi distruttori. Fede e ragione, le due parallele, vengono condotte a convergere e ad intersecarsi storicamente nella *Summa* dell'Aquinate per trovare successivamente in Scoto e nell'Occam coloro che riprendendone la divergenza più energicamente le riportano alla distinzione voluta e vissuta, nel campo filosofico

dal Rinascimento, nel campo religioso dalla Riforma ; per quanto riguarda la chiesa latina essa rimane e più ritorna dopo la enciclica di Leone XIII alla posizione medioevale tomista.

Solo sotto questo punto di vista pare a noi che si possa tentare l'avvicinamento della posizione scotista alla Riforma, chè d'altro canto Duns Scoto è profondamente ortodosso, nè a trascinarlo più intensamente verso l'Occam e Lutero (1) valgono per noi le conclusioni del Landry che neppure ci sembrano giustificate dall'opera stessa del dotto professore francese : in esse egli neppure si accorge che disegnandoci le linee di una ipotetica società poggiata sullo scotismo, non fa che disegnarci quello che è stato storicamente l'atteggiamento proprio della Chiesa di fronte alle conquiste autonomamente raggiunte dalla società del Rinascimento ; della Chiesa che non ha preso per teologo ufficiale Duns Scoto, del che il Landry si felicita in nome delle « civilisations occidentales ». Del resto è bene ricordare che Duns Scoto è un francescano del basso '200 e che, in quanto tale, è antistorico pretendere di trovare in lui il naturalismo ed il razionalismo rinascentista. Basta a celebrare Duns Scoto il fattoche molte delle sue asserzioni in contrasto con lo spirito scolastico possono oggi affermarsi come necessarie premesse al pensiero filosofico posteriore e che lo spirito del suo atteggiamento religioso ritorni in certo qual modo non solamente nella Riforma ma anche in quel movimento modernista che si agita di quando in quando nel seno stesso del mondo cristiano-latino. Dire che lo scotismo porta al fatalismo ed all'agnosticismo estremo dopo aver rilevato, come fa in più punti il Landry, il volontarismo del dottor sottile, e celebrato l'« io » dello Scoto che è libertà e attività, è troppo contraddittorio per non indebolire fortemente le conclusioni di quest'opera che pure in sè rimane la più completa e diffusa esposizione dello scotismo. Per questo ci siamo soffermati nella critica mirante a cancellare agli occhi nostri più che a quelli del lettore un'interpretazione che trascinando inoltre lo Scoto verso i nominalisti, cozza inconciliabilmente con la nostra.

---

(1) Landry, opera citata, conclusione : « Duns Scot prepare Occam et Occam prepare Luther ».

Se, con queste e altre considerazioni e richiami che saranno successivamente svolti nel nostro studio, crediamo di tenere per non fondata la tesi critica del Landry, altrettanto sentiamo doveroso di fare prendendo in esame il tentativo ancor più coraggioso del nostro Albanese per il quale pure abbiamo avuto parole di ammirazione e del quale condividiamo molti giudizi. Clodomiro Albanese, gentiliano dichiarato, cerca di fare dello Scoto addirittura un precursore del pensiero moderno, che secondo lui è naturalmente l'idealismo, e l'idealismo più recente: l'attualismo gentiliano. Questa preoccupazione che si affaccia timidamente nel corso della sua opera, appare decisamente affermata nella conclusione del suo pur chiaro e felice esame della teoria del conoscere in Scoto (1). Dice l'Albanese: « ...a noi pare di poter concludere che egli (Scoto) quando segue la tendenza del suo spirito critico ed acuto e si svincola dalle teorie tradizionali e scolastiche, arriva alle seguenti conclusioni: 1ª che il soggetto umano è essenzialmente uno; 2ª che è essenzialmente attivo; 3ª che per questa sua attività illimitata si svolge sempre, e non solo come soggetto conoscente, ma anche come oggetto conosciuto, per cui l'oggetto pensato è quello generato dallo stesso pensante; 4ª che lo svolgimento dello spirito è necessario e libero nello stesso tempo, ed è sempre razionale, perchè è insieme pensare e volere o meglio volere pensare ».

E prosegue: « non neghiamo che Scoto stesso parli anche di un oggetto posto fuori del soggetto, ma notiamo, ancora una volta, che egli allora, più che esprimere sè stesso, riproduce o commenta l'intellettualismo dualistico tradizionale; ma quando egli dà libero svolgimento al suo pensiero, supera il dualismo, ed affermando energicamente ed arditamente l'attività dello spirito, prepara la via al monismo idealistico ».

Difetti formali a parte, il carattere generale di questa conclusione appare subito nella sua tendenziosità (sia detto in senso buono); noi scorgiamo in essa evidenti contraddizioni con il testo dell'opera nella quale non trova sufficienti le basi; ma essa

(1) Albanese, Opera citata pagg. 207-208.

pecca anche di evidenti contraddizioni intrinseche. Le quattro citate conclusioni dicono in fondo che Duns Scoto insiste nell'accentrare nel soggetto le funzioni conoscitive e nel farle partire da esso, nell'affermare inoltre che l'oggetto pensato è una generazione dell'« io » volitivo pensante. Fin qui nulla ci vieta di ammirare e sottoscrivere la chiara sintesi dell'autore ; senonchè arrivato a tale punto pare all'Albanese di aver affermato in Duns Scoto la fondamentale posizione idealista e soggiunge quanto è più sopra citato al punto : « non neghiamo... ecc. » con l'arbitraria osservazione che segue. Ma, vere come sono le quattro conclusioni precedenti, in quale di esse è affermato un qualunque idealismo scotista, dove è superato il dualismo di soggetto e oggetto ?

Non nella prima, chè porre un carattere del soggetto non vuol dire negare l'oggetto per ridurlo nel soggetto ; non nella seconda chè l'attività del soggetto conoscente è un presupposto più necessario forse alla posizione della trascendenza che alla posizione dell'immanenza di soggetto e oggetto. Evidentemente l'idealismo scotista è per l'Albanese affermato nella terza conclusione, ma è proprio vero ? Per essa il soggetto conoscente si svolge sempre come soggetto conoscente e come oggetto conosciuto o in altre parole il soggetto conosce e si conosce come conoscente divenendo a sè oggetto di conoscenza. Non di più sembrano a noi significare la parole dell'Albanese ; ma qui non c'è ancora, non c'è affatto l'idealismo e d'altra parte che l'oggetto pensato sia in quanto pensato creazione del soggetto pensante è affermazione di qualsiasi gnoseologia compresa naturalmente : la realistica, perchè dire oggetto pensato include l'affermazione di oggetto non pensato e cioè reale di cui l'oggetto come pensato è la traduzione logica nel pensiero pensante. L'immanenza sta nell'affermazione : il soggetto pensando crea l'oggetto ; all'infuori di essa c'è la trascendenza, il realismo, posizione energica e decisa del dottor sottile, il quale ben chiaramente distingue esistenza reale ed esistenza logica come ben risulta dalle soluzioni da lui formulate per i massimi problemi riguardanti le relazioni di materia e di forma, la realtà degli universali e l'esistenza di Dio. Così secondo noi il tentativo di allontanare troppo questo pensatore da sè e dai suoi

tempi, si infrange ancora una volta contro difficoltà storiche insuperabili e solo apparentemente superate, a costo cioè di costrizioni e paralogismi dei quali troppo si suol far uso nel campo degli studi storici e filosofici. Duns Scoto non è un precursore dell'idealismo. Non è, e non può esserlo :

I. — perchè è teologo cristiano e non può sottoscrivere la posizione : l'« io » pone Dio (1) ; posizione che è vera per Scoto solo in quanto significhi l'« io » arguisce Dio, sente Dio, (immanenza logica) ; si ricordi però che l'« io » arguisce Dio solo se crede alla rivelazione e cioè azione di Dio che si svela (trascendenza, eteroessenza) all'« io ».

II. — non è idealista se alla base del suo sistema pone la possibilità di separata esistenza di materia e forma benchè sappia ciò non verificato e inconcepibile realmente alla ragione. Ora ciò che è inconcepibile è increabile per l'idealismo secondo cui concepire è creare, e il non concepito non è. Uno Scoto idealista sarebbe qui in capitale contraddizione con sè stesso.

III. — non è idealista perchè se idealista fosse dovrebbe essere il fondatore dell'idealismo. Hegel prima di Hegel. Noi non ammettiamo la possibilità o la coerenza di idealismi temperati, per noi una dottrina idealista può avere degli affermatori non dei precursori.

Tanto nel Landry quanto nell'Albanese e in molti altri critici dello Scoto noi vediamo rispecchiata una tendenza generale degli storici e più ancora degli storici della filosofia : la tendenza a trovare dei precursori, a fare di ogni figura storica alla quale si vuol dar valore, un precursore. Per noi alla base di questa tendenza sta un errore storico dovuto, ci sembra, al falso concetto che la parola precursore può nascondere, se non venga intesa con prudenza e rigore. A noi pare tale errore ingenerato dal confondere o considerare analogicamente il processo dei fatti storici reali ed il processo degli atti storici del pensiero : da una confusione tra mondo fisico e campo logico. Per tale confusione il precursore acquista il valore che nel campo fisico è rappresentato dalla causa,

(1) Posizione del tutto idealista che erroneamente si fa oggi risalire a S. Anselmo.

e ci permettiamo, più per noi che per il lettore, di soffermarci sia pur brevemente a confutare un errore che non vogliamo condividere, specialmente in questo nostro lavoro.

Precursore è colui che precorre, colui il cui pensiero contiene elementi del pensiero posteriore, colui che abbozza verità che verranno decisamente affermate come tali dai pensatori posteriori: ciò porta a parlare del precursore come di un divinatore, di un profeta e ciò è per noi fonte di grave errore.

Precorrere è un verbo attivo, per ciò molti si lasciano trascinare a vedere in chi precorre, in quanto precorre, un'attività a ciò intesa, senza ricordare che il concetto di precursore è frutto di una nostra comparazione storica. Trattenendo queste osservazioni nella brevità che loro imponiamo, noi ricordiamo che è sempre il pensiero posteriore a riconoscere di essere precorso e che a tale titolo se si celebrano i precursori come degli innovatori, si dovrebbe allo stesso titolo tenere in poco conto ciò che nel pensiero moderno ripete e riproduce il pensiero di questi precorritori. D'altra parte il pensiero nostro può ripetere o sviluppare il pensiero di un pensatore precedente per due vie principali: o perchè noi seguiamo e studiamo quel pensatore, ed egli è per noi non un precursore ma un maestro, o per pura coincidenza, e la pura coincidenza non basta a celebrare nè quello perchè pensa come noi, nè noi perchè pensiamo come quello. Stimare un precursore vuol dire vivere col pensiero una posizione che è essa stessa scotista: « in processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis » (1), il che anche vuol dire: il valore di un pensatore sta nell'aggiungere qualche cosa al pensiero dei suoi tempi, a costruire sul pensiero del suo tempo. Il precursore è allora uno che aggiunge del nuovo, e il nuovo che aggiunge non è fuor di luogo pensare che un giorno o l'altro venga ripetuto, scientemente o no dal pensiero posteriore: questa è la sorte di ogni pensatore. Se tutti dunque sono così precursori pare a noi che non ci sia ragione di esaltare un pensatore perchè è un precursore, quando poi questa tendenza ci allontana dalla visione serena di lui. Un

(1) Sent. 1, D. I Q. III, n. 8.

pensatore va per noi studiato nel suo tempo, celebrato in quanto più aggiunge e più supera il pensiero del suo tempo, in quanto quindi critica e costruisce, il che è come abbiamo detto la divisa del pensiero scotista. Il graduale superamento che si verifica nel mondo del pensiero fa sì che noi abbiamo chiamato il pensiero scotista premessa del pensiero posteriore. Dicendo questo diciamo che a lui più che ad altri è affidata la luce che egli ha raccolto sparsamente dallo scolasticismo e trasmessa più una e più viva al Rinascimento. Avvertiti noi stessi dell'errore in cui non intendiamo cadere, passeremo ora a considerare il vivo della dottrina scotista del rivelarsi del reale (problema della conoscenza) per passare poi allo studio più strettamente ontologico del reale conosciuto, ritenendo questa la miglior via da seguire, specialmente nei riguardi della dottrina scotista del reale che altrimenti ci sembra non potremmo rendere se non inefficacemente.

Padova.

Ersilio Costa.

LA VITA DEL SAVONAROLA

scritta dal Conte Giovanfrancesco Pico della Mirandola

Tra i più ispirati ammiratori del gran predicatore di S. Marco in Firenze va annoverato il teologo laico e diplomatico Giovanfrancesco Pico, nipote del famoso polistorico e filosofo Giovanni Pico. La *Vita Savonarolae* da lui composta ed a noi tramandata in tre diverse redazioni è la più eloquente testimonianza di questa sconfinata ammirazione. La prima redazione è di ventidue capitoli ed esiste manoscritta nel Cod. Riccard. 2053 della Laurenziana in Firenze.

L'edizione a stampa curata dal domenicano Giacomo Quetif nel 1674 a Parigi contiene invece trenta capitoli. La vita in trentadue capitoli conservata nella Biblioteca Nazionale di Firenze in diversi manoscritti, cioè in Magl. cl. XXXV, cod. 288 ; in Magl. cl. XXXVII, cod. 65, come anche nel Cod. I, VII, 31.

E nel *Catalogo dei Codici e Manoscritti già posseduti dal marchese Gius. Campori*, (Appendice Seconda N. 1905) è menzionata perfino una vita di Fra Girolamo Savonarola di Pico in *sessantadue capitoli* : affermazione che si basa, evidentemente, su di uno scambio con il Burlamacchi. Onde s'impone l'importante domanda se tutte queste redazioni derivano dal nostro Pico ed in quale rapporto reciproco si trovano tra loro.

I. Il Cod. Riccard. 2053 formava originariamente un unico volume col Cod. I. VII 28 della Biblioteca Nazionale di Firenze, e ne fu più tardi separato, come ha già dimostrato il P. Innocenzo Taurisano O. P. nel suo pregevole scritto *I Domenicani in Lucca* (p. 80 ss.).

Questo fascicolo è scritto da un'unica mano, cioè dal noto ardente seguace del Savonarola, perseguitato dai suoi superiori, Luca Bettini, monaco in S. Marco a Firenze, come ha dimostrato Alceste Giorgetti, nella sua pregevole ricerca, *Fra Luca Bettini e la sua difesa del Savonarola*, movendo dal coscienzioso esame comparativo degli scritti compiuto dal P. Giuseppe Benelli, O. P. (« Archivio storico italiano » 1919, p. 164 e seg.). Il volume contiene una raccolta di scritti intorno al Savonarola destinata all'istruzione ed alla edificazione dei novizi di S. Marco ed anche all'utilità ed al vantaggio di tutti i fedeli piagnoni.

Luca Bettini, nato a Firenze nel 1489, pronunziò i suoi voti nel 1506 in S. Marco; e i suoi quattro fratelli minori Angelo, Giovanni Maria, Vincenzo e Domenico fecero lo stesso; essendo già stato il padre loro Piero Bettini un fervente piagnone. Luca Bettini era, nel 1517, priore in Pisa e fu, nello stesso anno, eletto vicario generale della Congregazione di S. Marco; ma il generale dell'ordine, il famoso cardinale Tommaso de Vio, soprannominato Gaetano, rifiutò la sua convalida alla elezione, allegando il motivo della troppo giovanile età di Luca, ma in realtà perchè il Bettini aveva troppo accentuatamente preso partito per Savonarola, la memoria del quale, secondo il desiderio della Curia, era energicamente combattuta dal capo dell'ordine.

Il 28 Aprile 1526 Luca, e con lui suo fratello Domenico, fu espulso dalla Congregazione, per essere egli fuggito e per essersi trattenuto per diversi anni, senza il permesso del suo capo, in altre provincie. Effettivamente nel 1520 egli dimorava in Bologna e dopo passò al servizio del conte Giovanni Pico, del quale Luca Bettini godè la più piena fiducia. Così si capisce facilmente come egli abbia potuto inserire la vita del Savonarola di Pico nella sua raccolta di scritti dedicata alla difesa del Ferrarese. E senza dubbio egli aveva avuto dallo stesso Pico, per leggerlo e trascriverlo, quello scritto.

E poichè Luca Bettini morì il 22 Luglio 1527, bisogna che la trascrizione da lui tramandataci risalga circa al 1525. Ad ogni modo essa ci offre la forma più antica della *Vita* che era già tutta completamente scritta nel 1520, come emerge da ciò che Pico scrive al suo amico Giglio Girardi (V. Joh. Franc. Pici *Opera*, Basilea, 1601, p. 877).

II. E se si paragona la vita del Bettini con quella diffusa a mezzo della stampa da Quetif, emerge chiaro che la seconda rivela una rielaborazione dello scritto fatta dallo stesso autore, in cui non solo lo stile e la lingua sono in innumerevoli luoghi migliorati e perfezionati, ma il contenuto è in più luoghi completato ed accresciuto. Come lo stesso Pico spiega nella conclusione del proemio della sua *Vita*, (Quetif, cap. XXIV, p. 146), proemio che mancava ancora nella redazione Bettini, egli imprese questo rifacimento alla fine dell'anno 1530. Gli otto capitoli dei quali egli accrebbe la prima redazione della vita e che quindi mancano ancora nella redazione Bettini, hanno i seguenti sottotitoli: « Quanta Hieronymo authoritas apud Florentinos et quibus eos beneficiis cumulaverit » (Cap. VIII, Quetif p. 28 e seg.). « Laudes praedictorum operum Hieronymi summatim attinguntur » (Cap. XIV, Quetif 61 e seg.).

« Quod contra judices et contra Pontificem plerique amicorum Hieronymi disputaverunt » (Cap. XXI, Quetif p. 110 e seg.).

« Quod ex Sacrarum explanatione Literarum et praedictione propriae caedis magna facta est Hieronymo authoritatis accessio ». (Capitolo XXII, Quetif p. 123 e seg.).

« Quod et mores et mors persequtorum F. Hieronymi fautoribus collata magnam rebus eius atque martyrio fidem cumulaverint » (Capitolo XXIII, Quetif p. 131 e seg.).

« Quod saepenumero post mortem Hieronymus apparuit cum gloria et signis maxime admirandis ». (Cap. XXVII, Quetif p. 159 e seg.).

« Quod quae supra citata sunt miracula divinitus contigere : deque miraculo Silvestri, socii F. Hieronymi et de his quae libri author expertus est ». (Cap. XXIX, Quetif p. 190 e seg.).

« De conformitate Hieronymi ad Christum ». (Cap. XXX et ultimum, Quetif 202 e seg.).

E che questa differenza nel numero dei capitoli non è cagionata soltanto da una differenza nella distribuzione della materia, ma realmente da un accrescimento ed ulteriore estensione del contenuto, lo mostra la circostanza assai significativa che nella vita del Bettini mancano alcune informazioni che troviamo invece nella più tarda redazione.

Così la prima non dava ancora notizia dei cinque cittadini che Lorenzo dei Medici, il Magnifico, delegò presso il priore di S. Marco per distoglierlo dalla sua profetica predicazione ; come anche quella redazione ignora la visita del Savonarola al morente Lorenzo, della quale tratta invece l'ulteriore redazione (Cap. VI, Quetif p. 22 e seg.). C'era già certamente, nella vita del Bettini, la chiara tendenza a difendere il Ferrarese dalle accuse dei suoi nemici, ma c'era anche quella a dimostrare la sua profetica missione, come anche la santità della sua vita e della sua morte, per mezzo di un numero possibilmente grande di miracoli da lui compiuti ; simile tendenza apologetica, ma più specialmente la credula ricerca di miracoli, è più accentuatamente notevole nella redazione del 1530 : tanto che non appare ingiustificato il biasimo mosso a Pico da un contemporaneo, il cronista fiorentino Bartolomeo Cerretani : « per natura inclinava » (Pico) « alla superstizione, prestandoli più fede che non era chonveniente si tenne » (cfr. Schnitzer, *Bart. Cerretani*, p. 76).

Sulle quali basi non si presta ad esser molto apprezzata la *Vita* con la quale Pico pensava di glorificare il Ferrarese. Non è, anzi, tanto una *vita* quanto una programmatica apologia, che persegue dal principio alla fine lo scopo di far apparire il priore di S. Marco, sulla base dei mi-

racoli da lui operati in vita come in morte, come un profeta illuminato da Dio ed un martire segnato dalla grazia. E quanto poi alla grande opera della riforma della Chiesa, che fu il contenuto della sua vita e la meta dei suoi sforzi, quanto al più profondo senso della sua lotta politico-ecclesiastica col papa come con gli *arrabiati*, quanto alla sua inesorabile guerra al traviato clero mondano e monastico, di queste cose Pico non aveva affatto un'idea chiara. Egli non era affatto edotto di tutta quest'aspra lotta e sapeva tanto poco dei rumorosi avvenimenti che si erano svolti in Firenze dal 1494 al 1498 da poter passare (Quetif, Cap. I-XIV) dalla descrizione della giovinezza, degli studi, della virtù di Savonarola, subito alla prova del fuoco, di cui non aveva intuita la machiavellica malignità. Per cui non si può parlare affatto di superiorità da riconoscersi meritatamente alla sua *Vita* su quella di Burlamacchi, come ritiene Leopoldo Ranke, il grande storico tedesco che per primo abbia sottoposte le due vite ad esame critico comparativo. Questi credeva anzi di poter ravvisare nella vita di Pico una fonte di quella di Burlamacchi, quantunque questi per tutto il tempo della vita pubblica del Savonarola fosse vissuto con lui in Firenze e fosse stato testimone oculare ed auricolare della sua vita, mentre Pico visse la maggior parte del tempo sulla lontana Mirandola, e si recò solo di rado e per breve tempo nella città dell'Arno. Oltrechè Ranke non conobbe la più antica redazione della vita di Pico nè tenne conto dei manoscritti della vita del Burlamacchi molto anteriori alla stampa e non era, su queste basi, in condizioni da formarsi, in materia, un chiaro criterio. Burlamacchi si appella, senza dubbio, talvolta, nella tardiva edizione a stampa, a Pico ; ma è sempre tuttavia incerto se ciò sia fatto dall'originario Burlamacchi ; ed è invece certo, in tutti i modi, che la vita del Lucchese è molto più ricca di notizie concrete di quella di Pico, che in molti luoghi attinge da quella senza nominare la fonte.

III. — La redazione manoscritta in trentadue capitoli precedentemente menzionata coincide quasi sempre letteralmente con la *Vita* in trenta capitoli divulgata per mezzo della stampa da Quetif ; solo in quella sono inseriti due capitoli che mancano in Quetif, cioè il cap. XXI : « Quam insulsum attulerit Hieronymi causam alter judicum, Joachinus, mag. ord. praed », e il cap. XXII: « Quod adnisi sunt quidam disceptantes et amicos et inimicos Hieronymi perperam conciliare ». Il Quetif dice solo, nell'introduzione della sua edizione a stampa, di essersi servito a tal proposito, di un codice manoscritto « optimae notae ! ». Indubbiamente questo conteneva solo i trenta capitoli del rifacimento dell'anno 1530, poichè Quetif conclude, come già il Bettini, con l'anno-

tazione : Cap. XXII (resp. XXX) *et ultimum*. Pare che Pico abbia egli stesso introdotti quei due capitoli nei tre anni che trascorsero dal rifacimento alla sua violenta morte (15 Ott. 1533); onde risulta di palmare evidenza che gli abbia non una, ma due volte ampliata la vita conservataci dal Bettini; ed è per tal motivo basata su di un errore l'affermazione di Lorenzo Violi, il disinvolto stenografo e fedele seguace del Savonarola, affermazione secondo la quale Pico « scrisse la vita di Fr. Hieronymo lungamente, benchè poi, secondo che io ho udito, la ricomponessi et abreviassi ». (Violi, *Quinta giornata*, Firenze, Bibl. Naz., Mss. Conventi. I. X. 32).

Nella terribile notte in cui Pico fu assassinato da suo nipote lo scritto sul Savonarola fu salvato dalla perdita dal suo confessore. Così afferma il domenicano Ignazio Manardi, un conterraneo ed ardente ammiratore del frate (nato nel 1495 in Ferrara e morto ivi il 1536, vedi Taurisano, *I Domenicani in Lucca*, p. 90 e seg.) e aggiunge la notizia di possedere anch'egli una copia di quella vita : della quale copia egli fece fare un'altra trascrizione, che noi abbiamo nel cod. I. VII. 31 della Biblioteca Nazionale di Firenze. Essa conta trentadue capitoli ed è fornita di un supplemento in cui il Manardi scrive che non dovrà essere ingrato al lettore se egli aggiungerà alla vita qualche cosa che conferisca alla glorificazione del Savonarola e che è sfuggita all'autore. Che egli, il Manardi, avrebbe ben potuto inserire questi elementi nuovi nei luoghi appropriati della vita stessa, ma che non volle farlo per non introdurre nel testo nulla che ad esso fosse estraneo : e dichiara di aver solo corretti i palesi errori od equivoci. « Caeterum ne verbum quidem immutare praesumpsi, perindeque si quid addendum judicavi, verbis meis ex nomine meo apponere melius duxi ». Il Manardi ci informa per primo di una apparizione vista dal confessore di Gianfrancesco nell'anno 1533. Egli vide il frate, con le sue abituali fattezze, ma adorno di una corona trionfale e con un libro in mano sul quale era scritto: « Hic est vere propheta, doctor et martyr ». Ed il beato assicurava al confessore : « Cito talis agnoscar, eritque dies mihi dicatus, quo mihi sacra quotannis celebrabuntur »; il chè però non avrebbe avuto luogo sotto il papa di allora (Clemente VII).

E senza dubbio i piagnoni non furono poco impressionati dal fatto che ad un così eminente e fedele ammiratore del frate come Pico fosse toccata una così terribile morte. Ed argomentarono che ciò fosse avvenuto solo affinchè egli si liberasse dai suoi peccati, e specialmente dalla sua neghittosità nei suoi doveri giuridici come dalla sua grandissima cupidigia di beni terreni, poichè Dio non voleva vedere le sue creature amate ed i suoi eletti infetti di terrene fralezze : che bisognava che essi

o se ne spogliassero qui in terra o le espiassero, onde poter ascendere puri, dopo la morte, al cielo. E così era anche ordinato al confessore dalla apparizione di ammonire il principe « ni justitiam ministraverit et augendae rei familiaris anxiam cupidinem ipse cum coniuge a se non ablegaverit », ad ambedue si preparavano gravi castighi. E proprio nel mese seguente Pico e suo figlio Alberto furono assassinati e tutta la sua famiglia presa prigione e tutta la casa devastata.

A questa apparizione il Manardi aggiunge, nel suo supplemento, una grar quantità di altri miracoli. Ed anche il fatto che egli non aggiunga nulla di nuovo se non miracoli è straordinariamente caratteristico per lo spirito del tempo. Si era così accaniti nel ricercare miracoli che non si era contenti degli innumerevoli miracoli che già Pico aveva raccolti, ma si andava ansiosamente a caccia di nuovi, i quali, naturalmente, si finivano per trovare. Tale l'atmosfera in cui la vita di Pico tornò a luce.

Monaco di Baviera.

F. Schnitzer.

LA MORTE DI ALESSANDRO VI

La recensione del lavoro dello Schnitzer su questo argomento (v. R. R., V, p. 363 segg.) ha provocato questa lettera della signora Celli, che degli studi di storia della malaria è così altamente benemerita.

Illustrissimo Signor Direttore,

La moderna microbiologia ha svelato, mercè il perfezionamento del microscopio, il mistero dell'origine di molte malattie e nessun medico oserebbe oggi proporre una diagnosi esatta senza far ricorso a questo mezzo tecnico. Pertanto che uno storico voglia affermare in modo reciso che un individuo sia morto 400 anni fa di una malattia piuttosto che di un'altra è fatto che può stupire. Perchè veggo nella Sua autorevole Rivista la recensione del libro dello Schnitzer, ritengo necessaria una breve replica, per fare conoscere bene ai suoi lettori il complesso dei sintomi che hanno indotto i nostri grandi storici della medicina, Ludovico Muratori (1), Alfonso Corradi (2) Corrado Tommasi Crudeli (3) Angelo Celli (4) a sostenere che Alessandro VI sia morto di perniciosa malarica e non di veleno. La pubblicazione delle lettere del Giustinian, oratore veneto alla Corte ponteficia, per cura di Pasquale Villari (5) (altro autorevole sostenitore della tesi della malaria) fu una rivelazione per molti scienziati stranieri, fra cui Jacob Burckhardt e Ludwig Geiger che si ricredettero di quello che avevamo sostenuto nelle edizioni precedenti di un'opera divenuta classica (6). A Roma, nel 1503, imperversava una di quelle recrudescenze epidemiche che Angelo Celli ha così sapien-

(1) Muratori L.: *Annali d'Italia*, a. 1503, T. X. p. 15.

(2) Corradi Alfonso: *Annali delle epidemie occorse in Italia*, Appendice anno 1503, p. 263.

(3) Tommasi-Crudeli Corrado: *Riflessioni sul clima dell'antica Roma*, 1887.

(4) Celli Angelo: *Storia della malaria nell'Agro romano*. Opera postuma, Memorie della R. Acad. dei Lincei. s. VI. v. I. fasc. III, 1925.

(5) *Dispacci di Antonio Giustinian Ambasciatore Veneto in Roma dal 1502 al 1505* pub. da Villari Pasquale, Firenze. 1877.

(6) Burckhardt Jacob; *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Zehnte Auflage von Ludwig Geiger v. I. p. 125. n. 4.

temente segnalato nel suo libro (1). Il primo a morire fu Alessandro Bracci, rimasto in luogo del Soderini a Roma come ambasciatore dei Dieci di Firenze. Il 2 luglio si ammalò di « febbre » e cinque giorni dopo morì (2). Francesco Fortucci, suo cancelliere, rimase al suo posto e continuò a dare notizie sulla mortalità di Roma : « ci sono molti malati di febre e ce ne muore assai bene » (7 luglio) « qui ne muore assai di febre et anche intendo che c'è qualche caso di peste » (20 luglio). « Io ho visitato hoggi lo arciveschovo di Firenze el quale ho trovato indisposto, per havere havuto certe febre et hieri ne hebbe una grandissima... et in questi tempi porta assai pericolo » 22 luglio (3).

G. Lucido Cattaneo, l'oratore di Mantova, scrive il 5 agosto: « molti ge sonno infermi, ma non g'è peste alcuna, solum febre qual spaciano presto » (4).

Il 7 agosto il papa, parlando coll'oratore veneto, gli dice : « questi tanti ammalati che sono a Roma adesso, e che ogni zorno moreno, ne fanno paura in modo che semo disposti avere qualche più custodia che non solevamo alla persona nostra (5).

Il 14 agosto Bertrando Costabili, l'ambasciatore della corte di Ferrara a Roma aggiunge in fine di lettera: « Non è però meraviglia che Sua Santità et Sua Excelentia siano inferme, chè tutti li homini de computo de questa Corte sono infirmati e de quelli del Palatio spetialmente per la mala condictione de l'aere se li ritrova » (6).

Ed ancora il 17 agosto Antonio Zeno, sostituto del Braccio che non potè scrivere prima per non essere uscito di casa già da 40 giorni a causa del male : osserva : « Le conditioni della città per la moltitudine grande delli infermi che ci sono et per i caldi excessivi non sono accepte a molti » (7).

Anche dopo la morte del papa continua l'epidemia. Il 16 settembre il Sacro Collegio si ritirava nel Vaticano, dopo avere a lungo discusso se non era meglio tenere il conclave a S. Marco. Due medici entrano per la prima volta in Conclave. Difatti il 4 settembre : « sono ancora in via ammalati, i cardinali di Roanno, d'Aragona, e di San Malò» (8)

---

(1) l. c.

(2) *Arch. Fior. Carteg. dei Dieci* ad an. cit. Villari Dispacci. II. p. 53. n. 2.

(3) Villari. *Dispacci* II. 99. n. 1.

(4) Archivio di Mantova.

(5) Giustinian. *Dispacci* I. p. 472; II. p. 99.

(6) Villari. *Dispacci* II. p. 459. D. III.

(7) Villari *Dispacci* II. p. 115. n. 1.

(8) ibid. II. p. 99 n. 1.

e il 17 settembre il Giustinian scrive : « tra i cardinali ve ne sono alcuni malati » (1).

Queste erano le condizioni sanitarie di Roma, prima, durante la malattia e dopo la morte del papa. Quale interesse potevano avere gli oratori di descriverle in colori così foschi ?

Passiamo alla sintomatologia della malattia stessa del papa. Occorre rilevare il carattere dell'*intermittenza* della « febbre », intermittenza, sintomo caratteristico della malaria e di nessun'altra malattia : meno che mai di avvelenamento.

« Sua Santità vomitò sabato (12 agosto) una collera citrina et non sensa una alteratione di febre », il 13 invece « tutto el dì de heri fece giocare ad alcuni signori cardinali nante Sua Santità a le carte, et lei stette assai reposata. Intendo anchora che questa notte passata non ha male dormito ». Ma « hogi tra 18 et 19 hore è sopravenuto el parosismo corrispondente a quello de sabato », in modo che tutta la Corte sta cum gran dubio del male de la Santità, et multo se ne parla » (2). Il giorno 15 l'infermo si sentì alquanto migliorato e la « febbre » non venne, « ieri il papa stette assai bene : hoggi è ritornato el parosismo, giace al letto con febre » (3). Fin qui il Costabili. Il Giustiniani parla il giorno 15 pure di « do parosismi » (4), ed il giorno 16 dice : « El Papa ha etiam lui la febre, el Duca l'ha più gagliarda, et ha i parosismi subintranti » (oggi chiamati febbri subcontinue) (5).

Quale ragione particolare potevano avere gli oratori di soffermarsi su questo particolare delle intermittenze se non fosse stato corrispondente al vero ?

Non è affatto « caso d'una stranezza inaudita » che tutti o quasi tutti i partecipanti alla cena nella villa del card. Adriano siano stati colpiti dalla medesima infermità. Basta ricordare il conclave di Urbano VIII nel 1623, durante il quale morirono ben 8 cardinali di « febbre » e 30 conclavisti, e tutti i cardinali, compreso Urbano, ed i conclavisti si ammalarono, tolto uno solo, il card. Carlo di Medici (6). Chi legge

---

(1) Giustinian, *Disp.* 523 1. c. II. 181.

(2) Giustinian, *Disp.* 546. 1. c. II. 197.

(3) Costabili B. : 14 agosto 1503 Archivio Modena Carteggi, riprodotto Villari *Dis.* II. 459. III.

(4) Costabili ibid. 16 agosto.

(5) Giustinian. 1. 481. 1. c. II. 109. 411. 482. 1. c. 115. sul peggioramento e fin di vita vedi 1. 483, 484. ibid. 117.

(6) Celli 1. c 286.

il libro del Celli troverà molti casi di questa « stranezza inaudita ». E purtroppo ancora oggi molti agricoltori dell'Alta Italia, lusingandosi che la malaria dei paesi meridionali sia mite come quella settentrionale, vi portano capitali ed uomini, e rimangono esterrefatti, vedendo davanti ai loro occhi intere squadre di operai decimati dalla « febbre » e tutti i lavori agricoli sospesi perchè tutto il personale giace a terra colpito dalla « febbre ». Per parlare della malaria, bisogna conoscerla ben da vicino.

Le falde del Gianicolo erano ancora malariche alla fine del secolo scorso. Quintino Sella morì di perniciosa presa a Villa Corsini. Perfino la vetta stessa del Gianicolo non era esente da malaria. Nella stessa villa Lante una mia cugina contrasse la febbre, quando aveva appena 3 mesi. Non si trattava dunque di recidiva ma di una forma di malaria primitiva accertata coll'esame del sangue compiuta dallo stesso Celli. Grazie al trasferimento immediato della bambina a Rocca di Papa fu salva la vita.

Non vorrei però che i lettori si affidassero soltanto alle *mie* osservazioni. Bisogna che essi ascoltino pure l'opinione dei grandi maestri della Storia della medicina, Alfonso Corradi e Ludovico Muratori.

«Alessandro Sardi, che vide le lettere del Costabili e di Nicola Boncane Fiorentino dirette al Duca e al Cardinale da Este ; smentiva la voce corsa di avvelenamento raccolta dal Guicciardini e dal Giovio, a lui contemporanei nelle loro storie ; niun dubbio per lui che il Papa non fosse morto di febbre terzana in quel tempo estivo regnante in Roma, e che lo assaliva il decimo giorno d'agosto, nè mitigava per apertura di vena, nè rinfrescata per manna presa. Anche, soggiunge, che la fama del veleno sorse da chi non conobbe la causa di quegli effetti, dappoichè per la subbulizione del sangue putrefatto il cadavere apparve annerito e gonfio».

Il Muratori pertanto, che ebbe agio di consultare la storia del predetto Sardi, manoscritta nella Biblioteca estense, e ricordava la testimonianza del Diario dell'Archivio vaticano citato da Odorico Rinaldi (1) conchiudeva : « Basta ben presto per abbattere l'insussistente

---

(1) Muratori L. *Annali d'Italia* t. X. p. 15.

« Odorico Rinaldi produce un Diario di Roma manoscritto, da cui apparisce, che papa Alessandro nel dì 12 d'Agosto fu preso da febbre, che nel dì 15 Agosto gli furono cavato sangue... e sopravvenne la febbre terzana. Nel dì 17 prese medicina. Nel dì 18 passò all'altra vita, prob. per una di quelle Terzane perniciose, che anche à dì nostri o nella quinta o nella settima portano via gl'infermi, se ad esse non si taglie il corso colla China-China, l'uso della quale in quel secolo era ignoto all'Europa ».

voce, sparsa allora intorno alla morte di questo Pontefice». La Corte di Ferrara, dove era una di lui figlia, si può credere che fosse molto ben informata di questi affari. Nè va taciuto che contro il sospetto del veleno sta il fatto che i primi sintomi del male non apparvero che il 12 agosto, in forma di accesso febbrile, e che la cena, in cui il tossico sarebbe stato propinato, venne imbandita sette giorni prima. Nemmeno deve fare caso che il Papa vomitasse, dappoichè egli alzavasi da tavola, senza dire che anche vuoto lo stomaco avviene di recere tosto che la febbre intermittente assalga ; anzi lo Stahl scriveva una dissertazione in proposito (1).

Lo Schnitzer nel criticare i metodi d'indagini del Pastor, non è stato stavolta felice nella scelta dell'argomento che esorbita per lo meno dal campo delle ricerche pure (2).

L'accusa poi fatta al Celli di seguire ciecamente il Pastor non è giusta. Chi ha seguito il Celli al lavoro sa che egli per più di 10 anni ha raccolto un immenso e prezioso materiale per scrivere la sua *Storia della Malaria nell'Agro romano* (3). Egli ha fatto fare ed ha fatto ricerche in tutti gli archivi di stato d'Italia (Venezia, Firenze, Milano, Mantova, Modena, Roma ecc). Che egli facesse molto conto del libro del Pastor è naturale. Chiunque scrive sulla storia di Roma nell'epoca moderna ne deve tenere conto. Se lo S. avesse continuato la lettura del libro del Celli avrebbe visto (p. 258) che il Celli non divide affatto il parere del Pastor sulla morte di Leone X.

Roma.

ANNA CELLI.

---

(1) *De vomitu praecipuo febrium intermittentium symptomate*, Erfurt 1730.

(2) Altro sintomo caratteristico della malaria : i plasmodi che causano la malaria hanno bisogno di diversi giorni per svilupparsi dopo che la zanzara malarigena li ha inoculati nel sangue dell'uomo.

(3) *Die Malaria*. Leipzig 1929.

VECCHI TESTI CRISTIANI

II. — " IL MANTELLO „ DI TERTULLIANO *

O Cartaginesi, con voi, sempre considerati il fior fiore dell'Africa, nobili per antica prosapia, fortunati per eventi politici, mi compiaccio che viviate in tempi sì lieti da poter aver la possibilità di dilettarvi a segnare a dito l'abbigliamento della gente. Questi sono effetti della pace e dell'abbondanza. Tutto sta a posto, e riguardo all'impero, e rispetto al cielo. Eppure anche voi una volta seguivate una foggia di vestire diversa : le tuniche, ben famose per accuratezza di tessuto, per armonia di colori, per giusta proporzione ; poichè non erano nè troppo lunghe da sorpassare i polpacci, nè invereconde al di sopra delle ginocchia, nè corte sulle braccia, nè strette ai polsi, ma cadevano sulla persona simmetricamente quadrangolari, senza neppure dover essere ombrate da una cintura acconcia a dividere i seni della veste. Il pallio, indumento che s'indossava sugli altri, era anch'esso di forma quadrata e, gettato indietro da ambedue i lati, stretto intorno al collo, posava sulle spalle agganciato da una fibbia. Oggi, veste in modo simile l'ormai vostro sacerdozio di Esculapio. E così si vestiva nelle vicinanze, Utica, la città sorella di Cartagine, e i Tiri, se per caso ve ne sono altrove in Africa. Ma quando variò il corso degli eventi di questo secolo e Dio preferì i Romani, anche la città sorella, di suo arbitrio, in anticipo fatta precoce nella Romanità, si affrettò a mutar foggia, per salutare pure con il vestito l'approdo di Scipione. Ma dopo il beneficio dell'ingiuria, affrancati dalla vecchiaia non dalla gloria, dopo il funesto presagio di Gracco, la violenza degli scherni di Lepido, dopo i triplici trionfi

(*) V. sulla natura di questo scritto tertulliano, sulle sue fonti, sulle sue finalità i nostri due saggi : l'*Ispirazione cristiana del De Pallio di Tertulliano* e *Le fonti del De Pallio*, in *Ricerche Religiose* I (1915) fascicoli 2 e 4. Il *De Pallio* fu scritto dal geniale apologista africano nel 209, per giustificare, con una satira mordace, al cospetto del pubblico cartaginese, il cambiamento del suo vestito, dalla toga al mantello, primo atto di fede nell'annuncio montanista, inteso come protesta del rigorismo cristiano contro il mondanizzarsi della comunità. La versione è fatta sulla edizione dell'Oehler (Lipsia 1853, tomo I, pp. 913-956), tenendosi conto del suo apparato.

di Pompeo, dopo i lunghi indugi di Cesare, quando Statilio Tauro innalzò le mura e Senzio Saturnino narrò i solenni rituali, poichè la concordia è utile, vi fu offerta la toga. Oh, quanto è andata in giro, dai Pelasgi ai Lidi, dai Lidi ai Romani, finchè dalle spalle di un più nobile popolo passasse a ravvolgere i Cartaginesi! Da allora in poi vi mettete indosso una tunica più lunga, divisa da una cintura e sostenete la sovrabbondante ampiezza del pallio ormai tondo (1) con un nodo di pieghe, e talora, se la condizione sociale, o le pubbliche dignità, o le circostanze lo esigono, qualche altro indumento ; ciò nonostante, immemori, arrivate persino a segnalare con aria di scherno il pallio che pure è cosa vostra. E in verità non me ne meraviglio, se debbo prestar fede alle testimonianze del passato. Si dice infatti che Cartagine, « terribile negli artifici di guerra », (2) prima fra tutti i popoli, all'ariete, non quello che Laberio chiama corniricurvo, lanoso... bensì quello che è una macchina formata di travi, che serve ad abbatter le mura, abbia conferito un movimento oscillatorio, traendo l'ispirazione, per la forza del meccanismo, dalla rabbia del montone che si difende col dar di cozzo con la testa. Ma allorchè giunsero gli ultimi tempi della patria e l'ariete fatto romano osò abbattersi sulle mura una volta sue, i cartaginesi ne stupirono improvvisamente come di una nuova invenzione bellica dei nemici.

Tanto può trasformare le cose il volger lungo del tempo (En. IV, 415).

Così in conclusione non riconoscete più il vostro pallio.

Ora cambiamo argomento, perchè il Cartaginese non debba fra i romani arrossir di vergogna o rammaricarsi. Certamente è un dono meraviglioso di tutta la natura aver la possibilità di mutare aspetto. Lo fa intanto questo mondo, proprio questo su cui abbiamo dimora. Se poi vi è una pluralità di mondi se la veda Anassimandro, ci pensi lui, se ve nè un'altro in qualche luogo, presso i Meropi per esempio, come Sileno balbettò alle orecchie di Mida, orecchie capaci invero di tollerare frottole anche più stupefacenti di queste. Ma se pure Platone ritiene che ve ne sia un altro, di cui il vostro non ne è che l'immagine, è necessario che in ugual modo si trasformi. Che se è mondo, sarà formato da diversi elementi e da diverse funzioni sul modello del nostro mondo terreno ; e non sarà quindi un mondo se non sarà foggiato come il no-

---

(1) Il pallio in origine era quadrato. Qui si allude alla toga che in uno scolio ad una satira di Persio (v. 14) è detta : « purum pallium forma rotunda et fusiore atque inundante sinu ».

(2) Eneide, I. 14.

stro. Costituite in unità le cose si diversificano per la loro capacità di mutare. Quindi le alterazioni successive riconciliano l'eterogeneità del diverso. Sicchè ogni mondo sussisterà in virtù di un principio di trasformazione, poichè è materiato di elementi diversi e retto da alterne vicende. In verità la nostra dimora terrestre, il che è chiaro ad occhi chiusi, o ad occhi intieramente omerici, soggiace in tutto a continue variazioni. Si alternano vicendevolmente il giorno e la notte. Varia il sole con gli annuali solstizi e la luna cambia con lo scemare e il crescere ogni mese. La nitida confusione degli astri, talora ne fa tramontare uno, talora lo fa risorgere .L'orizzonte celeste ora rifulge per il sereno, ora appare coperto di oscure nuvole ; o vien giù a rovesci la pioggia e con essa talvolta la grandine ; poco dopo pioviggina ed ecco, di nuovo il sereno. Così la sicurezza del mare ha cattiva fama, poichè quando i venti mutano a bonaccia par quieto per la grande tranquillità e calmo per l'immobilità dei flutti e tutt'a un tratto comincia ad essere agitato dai cavalloni. Così pure la terra, se osservi, ama rivestirsi secondo le stagioni e quasi quasi non la diresti più lei, quando in estate, rammentando la sua verde vegetazione primaverile, la vedi tutta bionda e tra poco, avvicinandosi l'inverno, la mirerai anche canuta. Ma non variano forse ora in un modo, ora in un altro tutte le altre sue bellezze naturali, abbassandosi le sommità delle montagne, pullulando lievemente le vene delle fonti, interrandosi i letti dei fiumi ? Una volta cambiò addirittura tutto l'aspetto del mondo, coperto completamente dall'acque. E ancor oggi le conchiglie marine vanno peregrinando sui monti, desiderose di provare a Platone che anche le vette furono sommerse dall'onde. Ma allorchè si ritirarono le acque, ritornato nel primitivo aspetto si trasformò nuovamente, sempre diverso, ma sempre simile a se stesso. Pure ad esso avviene che esso cambi nei singoli luoghi, quando, per esempio, una regione è distrutta e fra le isole non si trova più Delo e Samo è fatta arena e il vaticinio della sibilla appare così veritiero ; quando si va cercando nell'Atlantico un'isola grande quanto la Libia o l'Asia, quando una volta, mentre la tempesta infuriava sul mare Adriatico e Tirreno, un fianco dell'Italia, diviso fin nel mezzo, formò, con le parti rimaste, la Sicilia ; quando tutta quella plaga, prodotta dalla violenta separazione, ritorcendo le contrarie correnti dei due mari in uno stretto, impose al mare una nuova perversità, vale a dire, di non rigettar fuori i naufraghi, ma di inghiottirli. Anche la terra ferma va soggetta a sventure o da parte del cielo o per sua propria colpa. Guarda la Palestina ! Là dove il fiume Giordano scorre segnando due confini, immensa distesa, regione desolata, invano terra da coltivare. Eppure una volta vi erano

città e dense popolazioni e il suo suolo rispondeva [alle messi]. Di poi, poichè Dio è giudice, l'empietà meritò pioggie di fuoco : basta, Sodoma e Gomorra non esistono più e tutto è cenere e il vicino mare, come la terra, spirano morte. Anche gli antichi Volsini videro bruciata la Tuscia da una pioggia simile e i Pompeiani distrutto il territorio Campano, sì da dover nutrire, a causa del vulcano, un più grande timore per l'avvenire. Ma non sia mai ! Voglia il cielo che l'Asia sia ormai sicura dalle voragini ! Voglia il cielo che l'Africa abbia dovuto temere una sol volta lo spaventoso baratro, come espiazione degli accampamenti distrutti con frode ! (1) Molte rovine di tal genere cambiarono l'aspetto del mondo e variarono i luoghi. La maggior parte però furono dovute alle guerre. Ma rincresce rammentare i tristi avvenimenti non meno che enumerare l'avvicendarsi dei regni, quante volte anche codesti siano andati soggetti a cambiamenti, dal tempo di Nino, progenie di Belo ; se pure Nino regnò per primo, come affermano gli antichi scrittori profani. Sta di fatto che presso di voi la penna non sucle andar oltre. In tutti i casi per voi le narrazioni dell'epoca storica cominciano con gli Assiri. Noi però che leggiamo le narrazioni divine, noi siamo consapevoli fino delle origini del mondo. Ma, suvvia, preferisco parlare di cose liete, poichè anche queste cambiano. In una parola, tutto che il mare inghiottì, il cielo arse, la terra nascose, la spada troncò, tutto in altre foggie rivive in virtù dell'avvicendarsi di un eterno ritorno. Infatti in principio la terra vuota e priva di uomini su gran parte della sua superficie, se anche qualche stirpe ne aveva occupato alcuni punti, era sola con se stessa. Orbene avendo compreso infine di dover coltivare tutta la sua estensione, essendo qui la popolazione troppo sovrabbondante, là deficiente, suggerì di sarchiare e dissodare, onde d'allora in poi come da virgulti e da rami novelli si espandessero i popoli dai popoli, le città delle città per tutto il mondo. Transvolarono gli sciami delle genti umane moltiplicantesi ; gli Sciti rendono più numerosi i Persiani, i Fenici fanno irruzione in Africa, i Frigi danno origine ai Romani, la stirpe Caldea cresce in Egitto e allorquando in un secondo tempo è condotta via di là forma il popolo giudaico. Così anche la progenie di Ercole si propaga con Temeno per occupare il Peloponneso. Così pure gli Ioni compagni di Neleo fabbricano nuove città in Asia ; e i Corinzi con Archia fortificano Siracusa. Ma è vana cosa andar rievocando l'antichità quando abbiamo innanzi agli occhi tutta la nostra carriera ! Quanto mondo

(1) Allude all'esercito di Cambise distrutto nelle Sirti libiche. cf. Erodoto, III. 25.

non ha riformato il nostro secolo ! Quante città non ha costruite, quante non ne ha accresciute, quante non ne ha restaurate, la triplice virtù del presente impero ! (1) Mentre Dio in una sol volta favorisce tanti Augusti, quanti censi non furono registrati, quanti popoli non furono respinti, quanti ordini di cittadini non furono resi al primitivo splendore, quanti barbari non furono cacciati via ? In verità il mondo è proprio il campo ben coltivato di quest'impero e, sradicata la pianta velenosa dell'inimicizia e le spine e i rovi di una subdola famigliarità, appare più ameno del frutteto di Alcinoo e del roseto di Mida. Ebbene, se tu lodi i cambiamenti del mondo, perchè biasimi quelli di un uomo ?

Le bestie pure vanno soggette a mutamenti, ma invece del vestito cambiano l'aspetto esteriore ; sebbene il pavone abbia anche lui una veste fatta di piume e per di più di quelle preziose, anzi di color più denso della porpora delle conchiglie, per cui ne risplende il collo, più dorate di qualunque frangia per cui ne rifulge il dorso e infine più sciolte di qualunque costume tragico per cui la coda fa da strascico; multicolori, variopinte, cangianti, mai uguali, sempre diverse, quantunque sempre le stesse anche quando cambiano, in una parola, trasformandosi tante volte, quante si muovono. Bisogna pur rammentare il serpente, sebbene dopo il pavone, poichè anche codesto cambia ciò che ebbe in sorte, la pelle e l'età. Dato che, non appena sente vicina la vecchiaia si ristringe nel suo covo, e penetrando nel nascondiglio e in pari tempo spogliandosi della pelle, d'un tratto scorticato dai margini del foro, lasciate quindi le sue spoglie, si snoda ringiovanito ; e così con le squame anche gli anni vengan deposti. Se tu poi osservi la iena, cambia sesso ogni anno ed è alternativamente, maschio e femmina. Taccio del cervo che è anch'esso arbitro della sua età, poichè cibandosi di serpenti prova i languori della giovinezza. Vi è pure « un quadrupede di lento passo, selvatico, meschino e rozzo ». Credi che io parli della testuggine di Pacuvio ? Neppure per sogno. Il versetto si adatta ad un'altra bestiola, del tutto fra le mediocri, ma grande di nome .Che se avrai udito parlare del camaleonte, o per l'innanzi lo avrai ignorato, ora temerai che sia qualche cosa di più del leone. Ma allorchè per caso l'incontri in una vigna, tutto raccolto sotto un pampino, riderai subito dell'audacia maguiloquenta del nome, poichè in quel corpo non vi è neppure quel pò di umore che è evidente in animali molto più piccoli.

(1) Settimio Severo, Antonino Caracalla, Geta. Uno dei pochi indizi sicuri per assegnare la data del trattatello.

Sebbene sia tutto pelle il camaleonte vive. La piccola testa spunta subito fuori dal dorso, poichè gli manca il collo. Quindi fa fatica a piegarsi; ma nel guardare gli occhiuzzi girano intorno, anzi, dico di più, quei due punti di luce si volgono roteando in tutti i sensi. Debole, stanco, appena si alza da terra, sbalordito si sforza di camminare e riesce a muoversi, ma si illude più di fare un passo che di avanzare realmente; certamente sempre digiuno eppure non indebolito, mangia sbadigliando, dilatandosi rumina e si ciba di vento. Tuttavia proprio il camaleonte e non altri ha la capacità di trasformarsi intieramente. Poichè pur possedendo un unico colore, appena si accosta a un oggetto se ne compenetra. Al solo camaleonte è dato, come volgarmente si dice, poter «scherzare con la sua pelle». (1)

Abbian dovuto prendere le mosse molto da lontano prima di giungere con una certa preparazione all'uomo. Qualunque principio gli diate, certamente stette nudo e senza vestiti innanzi al suo fattore; ma poi carpisce una scienza di cui non era lecito ancora impadronirsi. Immediatamente affrettandosi a proteggere ciò che nel corpo di recente foggiato non era ancora dovuto al pudore, lo circonda intanto di foglie di fico: e allorchè per aver peccato, vien scacciato dal luogo della sua prima origine, è condannato a star nel mondo come in una miniera, rivestito di pelli. Ma codeste son parole arcane, nè è da tutti conoscerle. Orsù, passiamo invece ai vostri racconti, a ciò che narrano gli Egiziani e Alessandro riferisce e sua madre legge intorno ai tempi di Osiride, durante i quali Ammone, ricco di pecore, venne presso di lui dalla Libia. E con essi infine vi è chi afferma che Mercurio, avendo provato piacere della morbidezza di un ariete, per caso palpato, tosasse una pecorella; e mentre, indotto dalla sua pieghevolezza, ne tastava la lana e, seguitando a tirare, l'allungava in un filo, l'intrecciasse, dopo averlo unito con delle fibre di canapa, a modo della prima corda. Ma voi preferiste attribuire a Minerva ogni regola sul lavoro della lana e sulla struttura delle tele, sebbene Aracne sia più diligente nel modo di fabbricarle. Questa, la prima origine della lana: nè parlo poi delle pecore Milesie, Selgiche ed Altine, nè di quelle che Taranto o la Betica purificano del colore dato loro da natura: aggiungo piuttosto che anche gli arbusti servono a vestire e che pure gli steli del lino, dopo essere stati tersi con un lavacro, diventano bianchi; nè parve abbastanza piantare e se-

(1) Il proverbio latino è veramente: «de corio alieno ludere». Tertulliano lo ha adattato ai suoi intenti. Cf. Marziale, VII. 9 ed Apuleio, *Met.* VII. 11.

minare una tunica, se non fosse perfino accaduto di pescare un vestito. Dal mare infatti proviene una specie di lana, in quanto le conchiglie più larghe si adornano di una lanosità simile al muschio. Certamente non è ignoto che il baco è una specie di vermiciattolo che colando bava attraverso l'aria tende una trama più abilmente delle tele dei ragni. Di poi mangia con voracità per subito restituire quel che ha mangiato. Dopo di che se l'ucciderai potrai senz'altro aggomitolare fili già colorati.

Orbene, l'industria del confezionare i vestiti, avendo seguito ad una così grande preparazione di materie prime, innanzi tutto allo scopo di coprire l'uomo nella misura in cui primieramente lo impose la necessità, poi allo scopo di ornarlo, anzi di inorgorglirlo nella misura in cui l'ambizione sopravvenne al bisogno, divulgò varie forme di indumenti. Dei quali, una parte sono portati secondo i costumi locali e quindi riescono inconsueti agli altri ; una parte invece è usata comunemente e quindi utile a tutti, come questo pallio che, se è greco per l'origine, per il linguaggio può dirsi quasi acclimatato nel Lazio. Con il vocabolo infatti penetrò anche l'uso del vestito. Sicchè quegli stesso che scacciava i Greci da Roma ed ormai vecchio ne apprese la letteratura e la lingua, proprio Catone al tempo della sua pretura, denudato l'omero, favorì, nondimeno, i Greci col vestito palliato.

Perchè ora, se ad ognuno è salvezza la romanità, siete tuttavia Greci per tutto quel che è disonesto? (1) E se non fosse così, da quali stirpi, in provincie più addestrate al lavoro, stirpi che la natura foggiò più atte a lottar coi campi, gli esercizi della palestra, ormai da troppo tempo invalsi e che vanamente affaticano ? Donde l'unzione fangosa, il rivoltolarsi nella polvere e una nutrizione asciutta ? Donde mai presso alcuni Numidi che si chiomavano perfino con coda di cavalli, l'uso di radersi sino alla pelle e solo aver il vertice del capo immune dal rasoio ? Donde venne ai pelosi e agli ispidi, la consuetudine della resina che porta via si rapidamente la peluria dall'ascella e la pinzetta depilatoria che la strappa tanto violentemente dal mento ? È prodigioso che ciò accada senza il pallio ! Ma già, son proprio suoi tutti codesti costumi asiatici ! Che cosa hai dunque di comune, o Libia ed Europa con tutte queste eleganze da atleti, tu che non hai imparato ad adornartene ? In verità

(1) Il trapasso d'idee è suggerito da Catone, vera personificazione della severa compostezza romana, il quale, contrarissimo com'era ai costumi greci, adotta il pallio originariamente greco. Tertulliano rovescia le parti : voi al contrario, inveisce rivolgendosi ai suoi immaginari avversari, che con tanta ostentazione vantate la vostra romanità e dispregiate il pallio per esaltare la toga, siete più che greci, se non per l'indumento, per la dissolutezza.

che cos'è tutto questo depilarsi alla greca, piuttosto che vestire secondo i suoi usi ?

Così mutar foggia è quasi una colpa se si cambi non la consuetudine, ma la natura. Vi è una bella differenza tra il prestigio del tempo e la religione ! Presti pur fede al tempo la consuetudine, la natura non deve prestarla che a Dio. Di fatto l'eroe Larisseo violò la natura tratrasformandosi in una vergine : egli nutrito con midolle di fiere (onde la rispondenza del nome visto che le sue labbra erano state prive del gusto del latte materno (1) egli, istruito presso una rupe, una piccola selva ed un mostruoso maestro, in una scuola pietrosa. Se sei paziente, tollera pure l'ansia della madre verso il fanciullo, che già certamente giunto alla pubertà e già fatto uomo sopporta ancora di strascicare la stola, acconciarsi la chioma, curare la pelle, consultare lo specchio, adornarsi il collo, effeminato perfino nei fori delle orecchie ; la qual immagine gli serba il ritratto sullo scudo presso il Sigeo. Poi diviene perfetto soldato ; la necessità gli ha reso il sesso. Risonava clangore di guerra, nè le armi eran lontane. La spada stessa, dice il poeta, desta l'eroe. Ma se dopo aver sentito l'impulso alla pugna, avesse ancor perseverato a far da fanciulla, avrebbe potuto anche maritarsi ! Ecco dunque un cambiamento. Un duplice prodigio : da uomo donna e d'un tratto da donna uomo, quando non si sarebbe dovuta negare la verità, nè confessare l'inganno. Poichè ambedue gli aspetti della trasformazione erano dannosi : l'uno contro natura, l'altro contro la salvezza dell'eroe. Ma una trama ancor più sfrenata, trasfigurò un uomo nel modo di vivere, più di quanto non lo facesse un qualsiasi timore materno ; sebbene sia adorato da voi, quegli che dovrebbe farvi arrossire, il clavigero saettatore rivestito di pelli, che ricambiò tutta la fortuna del suo epiteto con un'effeminata condotta. Tanto grande fu il potere consentito alla misteriosa Lidia per prostituire Ercole in Onfale e Onfale in Ercole (2). Ove è Diomede e le sanguinose stalle ? Ove è Busiride e le are luttuose ? Ove è Gerione trino ed uno ? Pur essendo cosparsa di unguenti, la clava preferiva ancora esalare l'acre odore dei loro cervelli. Invece il vecchio sangue dell'Idra e dei Centauri veniva ormai deterso sulle saette dalla stessa pomice che ser-

---

(1) Sull'etimologia del nome di Achille, secondo il significato conferitogli da Tertulliano, cf. Apollodoro, III. 13. 6 : da ἀ-χείλη.

(2) Onfale, regina della Libia, presso cui Ercole, in seguito all'uccisione di Ifito, dovè, a norma dell'oracolo delfico, servire. La leggenda lo descrive dedito a opere femminee. Si ricordi il gruppo Farnese al museo di Napoli.

viva ad aguzzare l'ago crinale, dominando oltraggiosamente la lussuria, si che dopo essere state usate per trafiggere i mostri, forse sarebbero servite ad intessere corone. Neppure le spalle di una donna robusta o di una qualunque virago avrebbero potuto penetrare sotto le spoglie di una bestia si pesante, se non fossero state con lunga preparazione, rese molli, cedevoli, immuni da lezzo ; (il che spero fu fatto presso Onfale, o con balsamo o con profumo ; penso anche che la criniera fosse sottoposta al pettine), onde la pelle vellosa non lasciasse traccia sul delicato collo. La bocca infarcita di crini, con i denti molari mal dissimulati fra i ricci scendenti dalla fronte avrebbe, se avesse potuto, ruggito con tutta la rabbia delle fauci. Indubbiamente Nemea, se ci fosse stato un genio del luogo, avrebbe mandato gemiti, chè allora soltanto constatò, guardando intorno, di aver perduto il leone. Quale sia stato Ercole nella veste serica di Onfale lo mostrò Onfale nella pelle di leone di Ercole. Ma anche colui che per l'innanzi aveva emulato il Tirinzio, cioè il pugilatore Cleomaco (1) più tardi in Olimpia, in seguito ad un incredibile cambiamento violato oscenamente, fu degno ormai di essere coronato tra i Fulloni di Nevio e meritatamente d'esser ricordato dal mimografo Lentulo fra i Catanesi, poichè allo stesso modo che ricoprì con braccialetti le cicatrici della lotta coi cesti, così respinse il mantello di grossa lana dei ginnasti per una serica tunica.

È meglio non parlare di Sardanapalo e Fiscone che se non fossero stati insigni per dissolutezze nessuno mai avrebbe conosciuti come re. Del resto è necessario tacere perchè anch'essi non mormorino qualche cosa contro taluni dei vostri Cesari, svergognati al pari di loro, onde per caso non sia dato alla perseveranza coraggiosa dei Cinici di dover designare un Cesare più impuro di Fiscone, più effeminato di Sardanapalo, anzi addirittura un mezzo Nerone. E [in Cleomaco] neanche la forza della vanagloria fu in misura sufficiente da fargli mantener integra, cambiato il vestito, la propria natura ! Ogni passione è fuoco ; ma quando vi si soffia su per ostentazione, allora dall'incendio nasce l'ardore della gloria. Orbene, tu hai l'esempio di un gran re, consumato da una frenesia di tal genere, solo alla gloria inferiore. Egli aveva vinto la gente persiana e fu vinto a sua volta dal vestito persiano. Sbarazzatosi dell'armatura trionfale col portare larghe brache orientali come le usavano i suoi prigionieri ; denudò il petto lacerato dalle tracce della ferrea lorica, ancora anelante per le fatiche guerresche, ricoprendolo di un

(1) V. Strabone, XIV. 648.

tessuto trasparente, e al colmo della raffinatezza ne attutì l'ardore con la seta ondeggiante. Il Macedone non sarebbe stato di animo abbastanza ambizioso se non si fosse dilettato di una veste eccezionalmente gonfia ; se non che credo che anche i filosofi affettino qualche cosa di simile. Sento dire infatti che si è filosofato rivestiti di porpora. Ora se il filosofo si ammanta di porpora, perchè non calzare addirittura gli aurei sandali muliebri ? Non conviene all'eleganza greca indossare la veste Tiria se non con il mettersi dei calzari d'oro. Qualcuno obietterà : « Eppure altri si mostrò al pubblico rivestito di seta e con le scarpe serrate ». Ed io rispondo : Sta bene che incedesse col cembalo, per dare l'accompagnamento conveniente al costume bacchico. Che se già a quei tempi Diogene avesse latrato dalla sua botte, non coi piedi fangosi ben noti ai letti platonici, ma certamente Empedocle intiero avrebbe trascinato nei penetrali delle Cloacine, onde costui che aveva delirato credendosi divino, dapprima salutasse le dee sorelle, poi come dio gli uomini. Ecco dunque quelli che avendo deformato i costumi suggeriti da natura e da modestia meritano di esser tenuti d'occhio, segnati a dito, indicati al pubblico disprezzo ! In una parola, se alcuno con effeminatezza menandrica, trascini la raffinata veste per terra, oda dietro a sè quel che dice il comico : « Quale clamide, codesto pazzo va rovinando ? » E in verità, venuta meno l'arcigna vigilanza della censura, oh quanto da rilevare in tutto quel che offre l'universale leggerezza, affrancati, camuffati da cavalieri, fustigati da liberi, quelli che non hanno alcun privilegio da cittadini, i montanari da abitanti della città, buffoni da avvocati, borghesi da militari : in una parola, il becchino, il mezzano, il maestro dei gladiatori si vestono come te. Volgiti poi alle donne. Vedrai ciò che Severo Cecina, gravemente rivelò al Senato : che le matrone si mostrano in pubblico senza stola. Per le leggi infine dell'augure Lentulo colei che si fosse avvilita a tal punto, era punita come per reato di stupro ; ma poichè i vestiti erano indizi e custodî della dignità e impedimenti a possibili seduzioni, a bella posta talune li avevano messi in non cale. Ora invece facendo a se stesse da mezzane, perchè siano avvicinate più facilmente, hanno rinunziato alla stola, alla sottoveste, all'ornamento della testa, alla parrucca e persino alla stessa lettiga e alle selle con le quali si facevano portare in pubblico, sempre però con intima discrezione. Ma uno smorza i suoi lumi, un altro accende quelli che non eran suoi. Guarda le cortigiane..... e, se vai meglio distrarre gli sguardi dalle infamie di simil castità pubblicamente straziata, ad ogni modo osserva, sia pur di sfuggita, e ti accorgerai che sono matrone..... Perchè non ti volgi a guardare codesti o quei costumi che

con l'ostentare la pietà religiosa quale giustificazione della propria novità, mentiscono? Quando, per esempio, con abbigliamento tutto bianco, col contrassegno della benda e col privilegio di un candido berretto sono iniziati a Cerere, quando al contrario per vanagloria di una veste funerea e di un copricapo di rozza lana nera, perdono la testa nel tempio di Bellona, quando per l'ambizione di più ampia porpora e per indossare un rosso mantello galatico si raccomandano a Saturno? Quando questo stesso pallio, portato con più ricercatezza, e i calzari alla greca servono ad adulare Esculapio, quanto più non lo dovresti allora maggiormente accusare e tenergli gli occhi addosso, come reo di superstizione, sia pure semplice e scusabile, ma sempre tale? (1) Ma in verità, non appena il pallio, è assunto a rivestire quella sapienza che rinnega tutte le più stolte superstizioni, allora veramente esso diviene una veste augusta, superiore a tutti gli indumenti e i pepli, preferibile a tutte le mitre sacerdotali e a tutti gli ornamenti dei flamini! Suvvia, ti prego, abbassa gli occhi e onora, anche solo per questo, il vestito che attraverso il nuovo uso mostra d'aver rinunziato al tuo errore.

Ma tu dici: «con questa disinvoltura passi dalla toga al pallio?» — E che mai, se dal diadema e dallo scettro? Forse che Anacarsi mutò in modo diverso quando antepose la filosofia al regno Scitico? Se anche non vi fossero altri indizi di un progresso in meglio, codesto abito ha però in sè qualche cosa che lo comporta. E prima di tutto fermati a considerare il semplice modo d'indossarlo: non dà alcuna noia. In secondo luogo non è necessario servirsi di uno schiavo vestiario che il giorno avanti formi su daccapo le pieghe, e poi le tiri giù con molta esattezza e affidi tutto il loro insieme stretto in un nodo, a guisa dell'umbone dello scudo, ad una morsa che le mantenga intatte; e che quindi la mattina seguente, all'alba, raccolta prima di tutto con una cintura la tunica che era meglio fosse stata tessuta meno ampia, data un'occhiata al centro della toga e accomodatolo, se vi è alcunchè di troppo, mandi avanti parte del lato sinistro, ritragga dalle spalle quel giro donde parte il seno della toga, mancando ormai le pieghe, e finalmente, scoperta la destra, raccolga ancora la toga sulla sinistra con un altro simile nucleo di pieghe ad ornamento delle spalle, sì da far dell'uomo un fagotto.

Ebbene, io rivolgerò una domanda alla tua coscienza: quando indossi la toga, qual'è la tua prima sensazione, ti senti vestito, oppure gravato di un fardello? Ti par di avere un vestito o un carico? Se mi

(1) V. Erodoto, IV. 76; Diogene Laer. I. 101.

dirai di no, ti seguirò fino a casa e vedrò che cosa ti affretterai a fare appena passata la soglia. In verità, di niun altro indumento ci si spoglia così volentieri come della toga. Non parliamo dei calzari, supplizio inerente alla toga, immonda difesa dei piedi, anzi diciamo meglio una pseudo difesa. Poichè quanto non sarebbe meglio indurare al caldo e al freddo i piedi nudi piuttosto che rinserrarli nei calzari ? Una grande facilitazione procurarono al camminare le calzolerie venete con gli effeminati stivaletti ! Al contrario nulla è più libero d'impacci del pallio, anche se è doppio quale quello di Cratete (1). Nell'indossarlo non costringe mai ad alcun indugio, giacchè tutta la fatica per rivestirsene, consiste nel ravvolgere liberamente la persona. Ciò è possibile fare d'un sol tratto, eppure mai goffamente ; così in una sol volta ricopre tutte le membra dell'uomo. Poggiando sulla spalla la mostra e la ripara con uguale facilità, del resto ad essa è aderente, nulla intorno regge, nulla stringe, non si preoccupa di far star ferme le pieghe, facilmente si mantiene, facilmente si raccomoda ; anche quando si toglie di dosso non è necessario fino al giorno dopo di attaccarlo ad alcuna stampella. Se poi porti sotto una specie di camicia, puoi fare a meno del tormento della cintura ; se insieme col pallio si mette un qualunque genere di calzatura, di certo essa è la più conveniente che ci sia, o meglio vai a piedi nudi, tenuta in verità più virile che andare con le scarpe. Per adesso basti questo in favore del pallio, per quel che riguarda il suo nome che tu infamasti innanzi a tutti. Ora poi egli ti chiama in giudizio sulla sua funzione. « Io, dice, nulla debbo al Foro, nulla al Campo Marzio, nulla al Senato ; non ho l'onore di destarmi ad alcuna vigilia, non occupo per primo i rostri, non sorveglio alcun pretorio, non respiro l'aria dei canali (2), non sto in adorazione dei cancelli del tribunale, non consumo le panche, non metto a soqquadro le leggi, non difendo rabbiosamente le cause, non giudico, non milito, non regno, mi sono appartato dalla folla. In me, unico pensiero, me stesso ; non ho altra cura se non di non averne. Ma tu godrai una vita più comoda nella solitudine, anzichè nel tumulto. Tu però la diffamerai come un'esistenza di ignavia, perchè bisogna vivere per la patria, l'impero e la cosa pubblica. Questa è morale d'altri tempi ! Non può nascere per gli altri chi è destinato a morire a sè stesso. Sta di fatto che quando si fa appello agli Epicuri e ai Zenoni li chiami sapienti per la loro dottrina dell'impassibilità, essi che la consacrarono

(1) Cfr. Diogene Laer. VI. 15 e 22 ; Orazio, *Ep.* I p. 25.
(2) V. Plauto, *Curcul.* IV. 1.

col nome di sommo ed unico piacere. Tuttavia se consenti anche a me sarà lecito produrmi in pubblico. È mia abitudine da qualunque angolo di strada, da qualsiasi ara, suggerire ai costumi i rimedi che conservino allo stato, alle città, agli imperi la buona salute più felicemente che non facciano l'opere tue. Che se poi vengo con te ai ferri corti : nocquero allo stato più le toghe che le corazze. Io certo non adulo nessun vizio, non risparmio alcuna gonfia idropisia, non indulgo a nessuna scabbia. Adopro il ferro e il fuoco contro l'ambizione sotto lo stimolo della quale Marco Tullio compra una tavola di cedro per quindicimila nummi (1) e Asinio Gallo ne sborsa il doppio per una mensa anch'essa mauritana. Ahimè di quanto denaro stimaron degne le macchie del legno ! Similmente per ambizione Silla fabbrica piatti di cento libbre ! (2). Temo certo che codesta bilancia non sia sufficiente, quando persino Drusillano servo di Claudio fa fabbricare un piatto di cinquecento libbre per l'antipasto, adatto forse per la mensa di cui abbiamo già parlato (3) ; chè se per farlo fu allestita un'officina, avrebbe dovuto costruire anche un triclinio. Ben a ragione affondo il coltello nella fredda crudeltà con la quale Velio Pollione (4) gettava i servi in pasto alle murene. Egli, con nuova raffinitissima ferocia, essendosi abituato a trar gusto da una bestia di terra, sdentata, senza unghie e senza corna, si compiacque di costringere i pesci a far da fiere, destinati però ad essere immediatamente sottoposti a cottura, onde assaporare, anche lui, nelle loro viscere qualche cosa delle carni dei suoi servi. Tralascerò di parlare della golosità che spinse l'oratore Ortensio primo, ad uccidere un pavone per mangiarlo ; quella stessa golosità che indusse Aufidio Lurco per primo a deformare i corpi ingrassandoli (5) e ad alterarne il sapore con un'alimentazione forzata; o quella per cui Asinio Celere spese sei sesterzi per un piatto di un'unica triglia (6) ; o quella per cui l'istrione Esopo mise in serbo centomila uccelli del medesimo pregio fra i più canori e loquaci ; quella infine per cui suo figlio dopo un tal pasto credè possibile di aver vaghezza di qualche cosa di più sontuoso. Tracannò infatti perle preziose già per il solo lor nome, suppongo, per avere una mensa non da meno di quella del padre. Passo sotto silenzio i Neroni, gli Apicii e i Rufi. Però darò la purga alla

(1) Cfr. Plinio, *H. N.* XIII. 15.
(2) Ib. XXXIII. 11.
(3) Ibidem.
(4) Ib. IX. 5 7.
(5) Ib. X. 21 ; Varrone, *De re rustica*, III. 6. 6.
(6) Macrobio, *Sat.* II. 12.

dissolutezza di Scauro, al vizio del gioco di Curio, all'ebrietà di Antonio. Per tua norma ricorda che parecchi di costoro portarono la toga ; quali non sarebbe facile trovare fra coloro che indossarono il pallio. Chi strapperà e distruggerà queste putredini della vita pubblica se non il discorso palliato » ?

Mi hai persuaso, dice, colla tua arringa che è stata come una medicina efficacissima. Del resto anche se la parola taccia o soggiogata dalla incapacità di parlare, o frenata dal riserbo, (chè anche nella vita v'è una muta filosofia) l'abito ha di per sè una propia eloquenza. Così in verità il filosofo, quando lo si vede, significa già udirlo. « Colla sola mia presenza faccio arrossire i vizi. Poichè, chi non è turbato alla vista del proprio emulo ? Chi può figgere lo sguardo in colui cui non può rivolgere neppure il pensiero ? Insigne veramente il beneficio del pallio se al suo cospetto i dissoluti costumi arrossiscono. Vegga dunque la filosofia quanto giovi; del resto essa non è sola con me. Posseggo anche altre arti utili al pubblico. Di me si vestono e il primo maestro dell'alfabeto, e chi insegna a ben pronunziare, e chi impartisce gli elementi del calcolo, e il grammatico, e il retore, e il sofista, e il medico, e il poeta, e il citarista, e l'astrologo, e l'aruspice. L'università degli studi liberali vive all'ombra dei miei quattro angoli. Certamente dopo i cavalieri romani. Ma anche i maestri di scherma e tutta l'ignominia dei gladiatori si esibisce al pubblico in toga. Ecco dunque l'indegnità che c'è nel passare dalla toga al pallio » ! Tutto ciò proclama il pallio. Ma io ormai gli conferisco il diritto di appartenenza ad una società e ad una disciplina divina. Rallegrati ed esulta o pallio ! Una filosofia più alta ti ha nobilitato dal dì che rivestisti un cristiano !

[*Traduz. di* Maria Zappalà].

RECENSIONI

A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literature of the first century.* London, Humphrey Milford, 1928.

Il libro costituisce l' XI volume delle pubblicazioni del Jews' College. L'illustre dotto ha elaborato con ammirabile dottrina e acume tutto il materiale concernente l'argomento. L'infinità di testi a cui si riferisce è in parte riassunta, in parte riprodotta dall'originale nelle note in calce. Diamo qui un accenno delle principali idee svolte dall'autore in questa sua opera densa di contenuto, idee che egli stesso riassume in chiusa del volume:

Il dovere che ha ogni israelita di osservare la Torà si basa sul patto imposto da Dio sul monte Sinai e accettato volontariamente dal popolo di Israele, patto che lo obbligava a considerare come unico Dio e Signore il Dio che lo aveva fatto sortire dalla terra d'Egitto, a osservare in primo luogo il decalogo e poi tutti i comandamenti dettati nel deserto. La trasgressione a un importante comandamento significa la rottura del patto, l'idolatria ne è il completo annullamento. L'idea principale esposta negli Apocrifi, nell'Apocalissi degli ebrei palestinesi e nei testi rabbinici del primo e secondo secolo è sempre la stessa: il patto è la Torà e gli ebrei sono i figli del patto. I rabbini accrebbero ancora la forza avvincente dei comandamenti aggiungendo il giuramento di Dio pronunziato sul monte Sinai, secondo il quale gli israeliti vengono dichiarati figlioli e servitori di Dio e sono obbligati a obbedire ciecamente ai suoi voleri, espressi a volte chiaramente, ma a volte anche in maniera a prima vista meno intelligibile. Iddio dunque, quale re di Israele, impose a esso il suo «giogo». Gli israeliti si prostrarono dinanzi a Lui, proclamandolo loro Re e Signore, e dichiarandosi sempre pronti a morire per Lui. Spezzare il giogo del Signore, come pure non riconoscerlo quale Re di ogni singolo individuo o rinnegarlo in favore di qualche idolo o di qualche principe che vuol imporre una sua volontà contraria ai comandamenti di Dio, è considerato come una ribellione contro di Lui. Il peccato commesso contro il prossimo è allo stesso tempo peccato contro Dio.

Il patto impone l'obbligo di servire Iddio non forzatamente come un conquistatore, ma con gioia e amore. I due principii, di servire Iddio per amore o per timore, vennero sempre discussi in Gerusalemme nella metà del primo secolo, riferendosi all'attitudine di Giobbe. Per alcuni la fede che Giobbe ha in Dio testimonia del suo amore di Dio; per altri egli agisce secondo i precetti religiosi pur nell'intolleranza delle sue

sofferenze soltanto per timor di Dio. L'amore di Dio quale movente per servirlo è provato dalla prontezza dell'uomo nell'obbedirlo in tutte le circostanze, dal fatto che egli osserva i suoi comandamenti senza il miraggio d'una ricompensa e si astiene dal trasgredirli senza la paura d'una punizione ; dal suo amore per il prossimo e dal suo sincero appello a Dio nella sofferenza. Inoltre egli si sottomette umilmente ai castighi inflitti dai decreti di Dio senza mormorare e senza sottoporli a critica ; riconosce la giustizia di Dio nell'infliggere le più gravi calamità, che Egli invia come un segno del suo amore, onde purgare l'uomo dal peccato e prepararlo per il paradiso. Prova di tutto ciò sono i martiri della prima metà del secondo secolo.

La disobbedienza ai voleri di Dio incorporata nei comandamenti del Pentateuco è esemplificata nella Bibbia dai gravi peccati che contaminano il paese di Dio, il suo santuario e i peccatori stessi : in primo luogo l'idolatria e la costruzione di idoli, poi incesto, adulterio, immoralità, spargimento di sangue. La contaminazione non è levitica, ma morale e religiosa. Si parla di impurità levitica soltanto quando si tratta di contaminazioni che insudiciano le labbra, le mani, tutto il corpo del peccatore, e che lo separano moralmente da Dio. In realtà non c'è soltanto cancellazione delle lordure e impurità del peccato, ma pur anche lavacro dei peccati di Gerusalemme e dei suoi abitanti, compiuto da Dio. La nazione si lava simbolicamente dall'idolatria e dagli errori, e l'individuo si lava le mani, il corpo e il suo cuore dal peccato per essere o per mostrarsi innocente. Dio, a mezzo dei castighi, purga dai peccati Giuda e ogni singolo colpevole e nella sua misericordia cancella le offese del popolo per restaurare la nazione. I suoi mezzi di purgare sono a volte levitici nella forma, ma non in realtà nè in ispirito, e sembrano presupporre un uso secondo il quale il peccatore pentito si lavava simbolicamente o prendeva un bagno e veniva poi spruzzato con acqua pura dal sacerdote. La cancellazione dei peccati di Israele nel Giorno dell'Espiazione a mezzo del sangue dei sacrifici spruzzato sulle diverse parti della Tenda della Riunione a scopo di rimuovere le contaminazioni levitiche e religiose è basato su un concetto differente della maniera di purgare le impurità.

Gli Apocrifi e le Apocalissi continuarono, e svilupparono soltanto debolmente, i concetti biblici dell'impurità e della cancellazione dei peccati ; mentre gli scrittori ebrei ellenistici seguirono le idee greche. Nei Salmi di Salomone si parla di purificazione di peccati attraverso castighi divini. I libri di Enoch e i Giubilei estendono l'applicazione di impurità a un numero di gravi peccati, mentre i Testamenti chiaramente provano l'influenza del pensiero ellenistico. Nella letteratura rabbinica incesto, immoralità, idolatria e spargimento di sangue sono impurità che contaminano il paese. L'impurità non è levitica, ma per toglierla si usano lo stesso i lavacri. L'inclinazione diabolica nell'uomo

è cosa immonda, e così lo è il peccatore che cede ad essa. Alcuni trattati danno le illustrazioni levitiche di impurità religiose o morali. La cancellazione dei peccati del popolo a mezzo dei sacrifici pubblici e giornalieri e il cangiamento della lana del capro espiatorio da scarlatto in bianco nel giorno dell'espiazione indicano le idee prevalenti di espiazione e perdono. Il numero degli uomini senza peccato è esiguo ; Iddio assiste i giusti purificandoli dai loro piccoli errori a mezzo di esame di coscienza, confessione e pentimento, il che è essenziale per il perdono. Nel Giorno dell'Espiazione la confessione dei peccati conduce alla purificazione dell'uomo dinanzi a Dio. L'anima che fu data da Dio all'uomo è pura, ma l'impurità del peccato la macchia. Mezzi esteriori di cancellazione morale combinata col pentimento, come la pena di flagellazione, sono indicati nei trattati rabbinici del principio del secondo secolo, ma i bagni sono menzionati solo nella tarda Haggadà, come applicati da Dio ai peccatori nei tempi messianici. Il battesimo di Giovanni presso Giuseppe Flavio per il perdono dei peccati trova dei paralleli nel concetto rabbinico della purificazione dei peccati.

La migliore illustrazione dei concetti rabbinici sui peccati compiuti verso il prossimo e verso Dio, sulla forza morale dell'espiazione e sui principii religiosi inclusi in essa, si trova in Lev. V, 21-26, ove sono esposte le leggi concernenti l'uomo che disonestamente si appropria dei beni del suo vicino. La confessione del peccato dev'essere seguita dalla restituzione della proprietà rubata, o dalla consegna di un equivalente in denaro. A differenza dalle rigorose punizioni dei Sadducei, la legge rabbinica non impone penalità, né flagellazione, per il peccato di latrocinio, neppure se viene aggravato dal peccato di falso giuramento da parte del ladro, e ciò, secondo Filone, perchè questi confessa i suoi peccati volontariamente. Il valore morale di una tal confessione era grande. Soltanto dopo che la persona offesa s'è riconciliata per merito del riacquisto dei suoi beni, può incominciare l'espiazione a mezzo dell'offerta dell'ammenda. L'imposizione delle mani sopra l'offerta e la confessione del peccato sopra di essa dinanzi a Dio iniziano l'atto dell'espiazione a mezzo del sacrificio. Lo spruzzamento del sangue costituisce la parte principale del sacrificio d'espiazione e il suo valore religioso e espiatorio è molto grande per il peccatore, poichè esso cancella via il peccato del suo atto violento. Altri sacrifici espiatori nelle ultime decadi dell'esistenza del Tempio confermano l'interpretazione degli stadi individuali dell'espiazione. L'espiazione di un peccato compiuto non significa ancora il perdono ; questo era la grazia finale concessa da Dio. Col perdono concesso da Dio si ristabilisce fra Dio e l'uomo la pace, che l'offesa premeditata del peccatore verso di Lui aveva rotta.

Trieste.

I. Zoller.

Georg Beer, *Welches war die älteste Religion Israels?* Giessen, Töpelmann, 1927.

L'autore esamina brevemente il contenuto della religione premosaica. Egli rileva dagli stessi libri biblici il materiale per i cenni ricostruttivi, e vi ritrova delle forme di vita religiosa più antiche e inferiori a quelle che costituiscono la nota dominante negli scritti biblici.

Egli considera Jahvè una divinità semitica meridionale, la cui patria erano il Sinai e Kadesh. Il concetto che si ha di Jahvè varia attraverso le epoche. Gli elementi demonistici cedono a una clemenza sempre maggiore; egli diventa il creatore di tutto l'universo; egli protegge Israele; il fuoco e la tempesta sono i suoi servitori (e da ciò il timore della sua ira); egli è l'anima e la sorte del popolo di Israele; egli è l'espressione e il simbolo dell'unità delle tribù. Senza questo Dio le tribù di Israele sarebbero rimaste sommerse dalla marea delle popolazioni canaanite. Nonostante l'antichità del culto jahvista, si riscontra però per molto tempo ancora la tendenza al politeismo. Si cercano le divinità nelle pietre, nelle grotte, nei deserti, nella luna. Qua e là si adora il *genius loci*, si offre un sacrificio al demone del deserto Azazel, si innalzano divinità in forma di tori, simboli o incorporazioni del dio del temporale; si vedono negli angeli manifestazioni del dio grande, di Jahvè. Malgrado le correzioni redazionali dei tempi monoteistici, le tracce politeiste sono sempre visibili, non vengono del tutto cancellate. Gli angeli, ospiti di Abramo, dispongono di un ottimo appetito; Giacobbe lotta con un essere divino. Le trasgressioni degli uomini fanno sì che l'ira di Jahvè si accenda. Jahvè partecipa alla vita quotidiana degli uomini; nel libro di Daniele egli è «vecchio di giorni»; egli è *qadosh*, termine che taluni spiegano con «santo», altri con «radioso», altri ancora con «separato» ed il Beer con «elevato» (erhaben). La santità di Dio creò una divisione in spiriti buoni e cattivi, benefici e malefici. Si destò così nel cuore dei fedeli riconoscenza e amore, ma anche timore di Dio. Ed è bene, dice il Beer, che il timore ci sia, poichè laddove in una religione muore del tutto il pensiero del timore, là cessa anche la fede in una potenza suprema.

Trieste. I. Zoller.

Adolf Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig, Pfeiffer, 1927.

Il volume fa parte delle pubblicazioni dell'Istituto per la storia delle religioni comparate dell'Università di Lipsia, raccolte e dirette dal professor Hans Haas. Il lavoro del Wendel, che costituisce il volume V della II serie, e che è una dissertazione presentata alla facoltà teologica di Eidelberga, fu recensito e qualche volta vivacemente discusso da vari studiosi. Non mancarono dei recensenti che disapprovarono singoli capitoli o opinioni dell'Autore; ma le loro ragioni

per lo più mi apparvero di indole soggettiva. L'impressione che ho riportata dalla lettura del volume è la seguente: è una ricerca minuziosa e coscienziosa sullo svolgimento dell'istituto del sacrifizio nella religione antico-israelitica. Esaminando il problema dal punto di vista storico-religioso, l'autore doveva per forza ritrovare avanzi di animismo e di credenze demonologiche, doveva rintracciare le più svariate intenzioni con le quali l'offerente presentava il sacrifizio, intenzioni che già in quel periodo lontano erano a volte elevatissime, ma a volte pure, come ben si comprende, non troppo nobili. Sacrifizio doveva essere un dono di conciliazione, un mezzo di comunione, un omaggio al Signore, e via dicendo. In quanto al sacrifizio come nutrimento di Dio (e credo che sia stato uno dei capitoli che maggiormente abbia indisposto taluni recensenti), vorrei notare: l'espressione «cibo di Dio» certamente si incontra nella Bibbia. Se poi veramente il credente sentiva ancora nel periodo biblico il valore reale dell'espressione, ecco di quanto io mi permetto di dubitare. Vi sono delle espressioni fossilizzate che sono ancora di uso comune, ma che non trovano più un'eco nel sentire dell'adorante. Del resto furono i profeti a combattere questi ultimi avanzi di idee superate.

Un particolare: non so se il fatto che il verbo *ha'aloh* (far salire) associato, come per es. in Giudici XX, 26, tanto a *'oloth* quanto a *shelamìm*, giustifichi l'asserzione che anche questi ultimi sacrifizi venivano interamente bruciati. Ho voluto esaminare i passi citati dall'autore. Anzitutto osservo che in II Samuele XXIV, 20 non si parla affatto di offerta di sacrifici; e in tutti gli altri passi a cui egli si richiama, il verbo *ha'aloh* si riferisce in primo luogo a *'oloth*, e siccome poi si ricordano gli *shelamìm* è più che naturale che venga usato anche per questi sacrifici lo stesso verbo (in comune) senza andare in cerca di un altro verbo speciale. Perciò la deduzione dell'autore in questo punto mi pare temeraria.

Nell'assieme devo dire che l'opera del Wendel è una monografia molto ben ideata ed eseguita.

Trieste. I. Zoller.

Hermann Strack und Paul Billerbek. — *Kommentar zum Neuen Testamente aus Talmud und Midrasch*, vol. I-IV, München, Beck, 1922-1928.

Questi quattro volumi che sono il frutto, si può dire, di tutta una vita di indagini del Billerbeck, costituiscono nel loro assieme un vero monumento, sono una di quelle opere che, per un dato genere di ricerche, figurano durante interi decenni, come il libro per eccellenza. Non mancano nella letteratura precedente dei tentativi per creare un lavoro simile, ma benchè non siano stati compiuti con leggerezza o con poca preparazione, pure non sono riusciti completamente .Ho dinanzi a me

il libro del Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellern*, pubblicato nel 1839, il quale è ricco di insegnamenti e non privo di un certo ordinamento logico metodico, ma nel complesso è difficile a consultarsi. Egli p. e. ricorre molto spesso a dei paralleli col mistico libro Zohar, mentre dal punto di vista critico di sicuro non si possono stabilire dei raffronti tra Vangelo e testi zoharistici. Il Billerbeck invece ha saputo imporre a sè stesso il principio di cercare i parallelismi in quella letteratura di cui in realtà si può dire che rispecchi lo spirito dell'epoca dei Vangeli, cioè Talmud e Midrash. Egli segue nell'ordinamento del materiale la via più semplice, cioè accompagna il Vangelo. Complessi di idee e di materiali più ampi necessari per l'illustrazione di circostanze di istituzioni che si riferiscono alla narrazione evangelica vengono raccolti in vasti capitoli a parte : di cui molti sono delle vere perle. Qualcuno ha voluto rilevare qua e là qualche menda per quanto concerne i testi rabbinici, ma io credo che, trattandosi di un'opera di così vasta mole, ciò sia un po' pericoloso e forse neppure grandemente utile. Saranno poi le ricerche dettagliate dei singoli studiosi, che copiosamente attingeranno dall'opera del B., a poter ratificare qualche particolare. Comunque il lavoro come si presenta a noi oggi nella sua forma compiuta dà l'impressione di corrispondere pienamente allo scopo che l'Autore si era prefisso, quello cioè di essere di aiuto costante allo studioso che vorrà conoscere il verbo del vangelo non solo nel suo essere, ma anche nel suo divenire storico.

Trieste. I. Zoller.

R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Mit Beiträgen von L. Troje, hierzu eine Tafel. Leipzig u. Berlin, Teubner, 1929.

I pregi e i difetti ben noti dei precedenti lavori del Reitzenstein ricompaiono qui, diremmo quasi portati alla loro più aperta espressione, in questo lavoro, che è, dei precedenti, per dichiarazione stessa dell'A., la ricapitolazione conclusiva. Si sa l'indirizzo generale che ha presieduto alle indagini sue e i momenti successivi attraverso ai quali sono passate le sue conclusioni. Dopo avere nelle *Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* segnalati, ancora da un punto di vista più filologico e idiomatico che mitografico e storico-religioso, i punti di contatto fra le esperienze e le formulazioni della primitiva comunità cristiana e la prassi dell'iniziazione misteriosofica, il R. è giunto al riconoscimento di una visione soteriologica derivata dall'Iran che avrebbe nutrito di sè la religiosità così del mondo ellenistico come giudaistico nell'epoca neotestamentaria : la divulgazione dei testi mandei, per opera del Lidzbarski, è venuta veramente

in buon punto a dare alla dimostrazione del R. la sutura cronologica e topografica che le mancava. La setta mandea avrebbe precisamente assolto la funzione di mediatrice fra il mito e la pratica soteriologica iranici e le concezioni centrali della predicazione cristiana iniziale. I pregi costanti delle ricerche del R. sono stati e sono : una larga padronanza dei testi e, specialmente negli ultimi lavori, una spiccata sensibilità al significato e alla portata dimostrativa dei riti e delle pratiche liturgiche per la raffigurazione delle correnti religiose. Anche in questo volume, ad esempio, il R. si riporta con grande compiacimento all'Usener, per attribuire alle date del calendario il più sicuro punto d'appoggio per la conoscenza dello sviluppo interno di una religione (p. 166). I difetti delle esposizioni del R. sono, d'altra parte, l'audacia più di una volta sconcertante dei parallelismi, e l'imbarazzante arbitrarietà della utilizzazione di alcuni testi, l'assegnazione cronologica dei quali lascia più di una volta dei dubbi. Si aggiunga che spesso e volentieri i parallelismi segnalati, le affinità prospettate hanno molto più l'aria di coincidenze, che di dipendenze. Comunque, un' opera come questa, giungendo dopo una laboriosa preparazione, appare rimarchevolissima, come chiarificatrice di una posizione della quale non si potrà più non tenere conto.

Data l'importanza assegnata al mandeismo nella tavola di scambievole dipendenza dei miti e dei riti di salvezza che hanno spianato la strada al cristianesimo, si capisce che il punto di partenza per la esplorazione della « preistoria » del battesimo sia stato offerto dai dati relativi al significato e allo svolgimento del rito battesimale, secondo i documenti tradotti dal Lidzbarski. Il R. ne spigola tutti i tratti nei quali sono celebrate le capacità dell'acqua santificante e il mistero periodico della santificazione per mezzo della sua virtù vitale. Fin da questa prima parte il R. accompagna la sua esposizione della liturgia mandaica con riferimenti a materiale epigrafico capace di aiutarne la comprensione e a testimonianze cristiane (a Tertulliano e al suo *de Baptismo*, « die älteste erhaltene Schrift über die Taufe », a Ippolito, a Origene). Per giungere alla conclusione che nella significazione del mandeismo, il battesimo è « una morte volontaria e in pari tempo l'immissione nella vita, proprio come il battesimo cristiano, secondo la sua più antica concezione » (p. 30). E fin qui nulla che non possa essere senza restrizioni accettato : con la pregiudiziale che simile comparazione sia considerata valida alla conoscenza della *Nachgeschichte* del battesimo, anzichè a quella della sua *Vorgeschichte*. Ma è appunto qui che comincia il cammino avventuroso del R. Il quale deve dimostrare che il battesimo mandeo e la liturgia che l'accompagna e la divinizzazione di Giovanni che le fa da sfondo, di Giovanni come del *bar naṣa*, in contrapposizione al Cristo, padre di menzogna, rappresentano una testimonianza attendibile per l'esistenza di posizioni religiose, con nuclei rituali e concettuali precristiani, e di speranze messianiche giovannee

contrappostesi subitamente a quella cristiana. E il primo passo verso tale dimostrazione è più tosto sorprendente. Il R. esamina documenti catari (riportandosi a testi già editi o comunicati dal Döllinger e, molto più recentemente, dal Badham e dal Conybeare) dove Giovanni il battista è contrapposto al Cristo come il supremo dei demoni. Quasi a dissimulare la problematicità del valore dimostrativo di simile richiamo, il R. si dilunga e si indugia in una folla di rilievi e di confronti fra gnosi, manicheismo, mandeismo, che appaiono, per il tema trattato, eccentrici e intempestivi. Poi, avvicinandosi da presso al terreno proprio della sua indagine, esamina a lungo la dottrina della rinascita nelle *Questiones in Exodum* di Filone, conservatesi nella versione armena e nel libero rifacimento di Procopio di Gaza. Ma anche qui il costrutto del parallelismo è esiguo (si tratta di concezioni e di immagini che ritornano uniformemente negli scritti filoniani) : meritevole invece, l'apporto paleografico nuovo alla restituzione del testo. Dove il R. spiega in pieno il metodo ardimentoso delle sue indagini è nel capitolo quinto, nel quale, dopo aver rapidamente indicato il collegamenteo dell'iniziazione battesimale e del rito agapico-eucaristico nel cristianesimo primitivo, si fa a segnalare parallelismi nel rituale brahmanico che avrebbe agito sul rituale mandeo attraverso la Persia e l'Avesta. Se ne dovrebbe ricavare così una linea di collegamento millenario, attraverso la quale il battesimo cristiano finirebbe col trovare i suoi antecedenti in India. Ora tutto questo può rappresentare il lavorìo di un magnifico virtuosismo erudito : può anche costituire un utile contributo alla segnalazione delle istintive affinità, che sempre e dovunque legano le manifestazioni dell'aspirazione umana alla purificazione mistica, mercè gli elementi che, anche fisicamente, cancellano le turpitudini e distruggono l'immondizia, l'acqua cioè e il fuoco. Ma avere così sorprendentemente ampliato i limiti della esplorazione comparativa non significa in alcun modo avere addotto materiali acconci al corroboramento della tesi che circola per entro al volume : l'anteriorità cioè del rituale battesimale mandeo al rituale cristiano e alla possibilità di utilizzarlo come elemento di interpretazione della primitiva soteriologia cristiana. Il R. stesso avverte la precarietà delle sue ipotesi e intercala alla sua esposizione, scusandosene (p. 253), una nutrita polemica contro il Peterson, reo di null'altro che di avere cercato di procedere ad una determinazione cronologica e topografica delle origini mandaiche e di aver tentato dimostrare come la presunta setta dei βαπτισταί, punto di partenza dei riti iniziatori trasmigrati nel cristianesimo, potrebbe essere semplicemente il parto della fantasia di una critica, amante delle tesi sensazionali, contrastante in maniera irriducibile con le testimonianze della tradizione e della polemica ecclesiastica. La medesima polemica il R. rinnova nelle note contro le asserzioni e le riserve cautelate dello Svend A. Pallis. Comunque, il volume merita molta considerazione come ricapitolazione sommaria sebbene non

sempre perspicuissima, delle controversie suscitate dalla divulgazione della letteratura canonica mandea.

Le due appendici di Luisa Troje sulle raffigurazioni relative alla creazione nel mosaico del portico di san Marco a Venezia messe in rapporto con la cristologia della omelia edita molti anni fa dal R. sul triplice trattato della vita cristiana e nel Sanbat dei testi *falascha* pubblicati dall'Halévy nel 1902 tradiscono un metodo anche più avventuroso di quello seguito nel corpo del volume.

E. Buonaiuti.

Wilhelm Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Uebersetz von W. Baur Tübingen, Mohr, 1929.

Il nostro Faggiotto può essere soddisfatto. Le sue indagini sulla natura del primitivo montanismo e sulla diaspora catafrigia non sono state conosciute dallo Schepelern (la bibliografia del quale, per quanto nutritissima, non tradisce questa sola lacuna : nè pure il Lawlor è citato, là dove, a pag. 31, la menzione ne sarebbe riuscita opportunissima, a proposito delle peculiarità del montanismo tertullianeo) ma i suoi risultati coincidono in maniera sorprendente con quelli patrocinati nella prima parte di questo volume. Lo S. conduce con identico metodo la sua esplorazione, partendo dalla testimonianza dell'anonimo eusebiano e continuando, sulla scorta del materiale epigrafico, così sagacemente raccolto e vagliato dal Calder, a individuare i rapporti del movimento con i locali culti frigici. È, qui, la parte più originale e personale della ricerca. Nella quale però l'A. non si fa in alcun modo prendere la mano da alcun amor di tesi. Egli riconosce formalmente che il primitivo montanismo è tutto in tre postulati essenziali, d'indole pratica e disciplinare, molto più che teorica, dottrinale ; il dono della profezia, la regola dell'ascesi, la consegna del martirio. È nella fase del suo tardo sviluppo, quale viene descritta e testimoniata dagli eresiologi ecclesiastici (specialmente Epifanio, Filastrio, Girolamo, Basilio, Agostino) che il montanismo tradisce consuetudini, rituali specialmente, le quali riproducono riti e concezioni caratteristici dei culti orgiastici locali. Il materiale epigrafico anatolico offre all'autore larga messe di avvicinamenti comparativi : il gruppo sopra tutto delle epigrafi espiatrici raccolte dallo Steinleitner, collegato al culto dell'Apollo Laibernos e della Meter Leto. Noi avremmo amato, che, nel circoscrivere la portata e il significato di tali comparazioni, l'A. non avesse solamente riconosciuto che, caso mai, esse valgono solamente per un montanismo tardivo e deformato, ma avesse anche affacciato l'ipotesi che solamente le contraffazioni della polemica ortodossa rendevano possibile l'anologia. Chè la più antica produzione eresiologica ecclesiastica ci ha accostumati a ben altri stravolgimenti.

E. Buonaiuti.

Uugo Koch, *Adhuc Virgo.* Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des IV Jahrhunderts. Tübingen, Mohr, 1929 (« Beiträge zur historischen Theologie », 2).

Su questo tema di spinosissima polemica confessionale l'A. porta la sua indagine puramente storico-espositiva, additando, nel loro rapporto cronologico e genetico, le testimonianze ecclesiastiche, da Ireneo a Tertulliano al tramonto del quarto secolo. Secondo il suo metodo consueto, ben noto ormai direttamente ai lettori del nostro periodico, l'A., padrone sicuro dell'antica letteratura cristiana, non sforza mai i testi e nulla aggiunge ad essi di proprio. Diremmo quasi che il suo scrupolo è eccessivo, in quanto, nella preoccupazione di segnalare nella loro nuda oggettività le testimonianze che si riportano al suo tema, si astiene perfino dal farne vedere l'inquadratura nel pensiero globale dei singoli autori, mercè la quale sarebbe possibile, di volta in volta, valutare con maggiore proprietà, il valore delle enunciazioni riportate e la loro portata. Così, a proposito delle asserzioni di Tertulliano su Maria « virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu : si virgo concepit, in partu suo nupsit » (*de carne Christi*, 23), non sarebbe stato, ci sembra, fuori di luogo, indicare la preoccupazione che anima l'apologista : quella di tutelare, di fronte a gnostici e marcioniti, la realtà corporea del Cristo e di rimbalzo la concreta e realistica natura delle sue sanzioni. L'A. ha preferito, e non è stato un torto il suo, ridurre a forma schematica l'insegnamento patristico orientale e occidentale sulla verginità e lo stato coniugale di Maria. Abbiamo detto orientale ed occidentale. Perchè appunto la ricerca dell'A. conduce ad una più netta contrapposizione della tradizione cristiana in Oriente di fronte a quella dell'Occidente, a proposito di questo delicatissimo comma delle concezioni cristologistiche, sulla cui formolazione pesavano imponenti interessi mistici ed ascetici. L'A. è naturalmente tratto dalla sua indagine a segnalare gli indirizzi esegetici sulla interpretazione di passi come Mt. I. 25, Lc. II 7, mostrando come si è progressivamente imposta quella intelligenza dei testi evangelici che dal quarto secolo in poi ha trionfato nella chiesa. I vari stadi di sviluppo di simile intelligenza e della credenza che l'ha ispirata sono dall'A. individuati con scrupolosa sagacia.

E. Buonaiuti.

The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse. Now printed for the first time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika, and Athos, edited with notes by H. C. Hoskier. Ann Arbor, University of Michigan, 1928.

L'edizione del commento di Ecumenio sull'Apocalissi, che l'Hoskier ci dà ora in veste tipografica più che signorile, dopo averci a varie riprese tenuti informati del suo preparatorio lavoro paleografico, sotto

gli auspici della Università del Michigan, era attesa da parecchio tempo. Da quando specialmente il Diekamp, con le sue *Mitteilungen über neu aufgefundenen Kommentar des Oekumenius zur Apokalypse* all'Accademia delle scienze di Berlino del 1901 aveva per primo, sulla base del Cod. Messanensis S. Salvatore 99 mostrato la natura di questo commentario noto fino allora solo attraverso le *catene* (ed. Cramer, vol. 8) e ne aveva riportato la data ad un'epoca immediatamente antecedente a quella di Andrea di Cesarea, collocandolo così al primo posto nella serie dei commentatori greci. L'edizione non delude le aspettative. Non perchè il vescovo Ecumenio di Tricca in Tessaglia si riveli attraverso questo commento una personalità di levatura superiore a quella, più tosto modesta, che noi già conoscevamo attraverso le sue *Enarrationes* sugli Atti, sull'epistolario paolino, sulle lettere cattoliche (ed. Donato, 1532 e Migne, P. G. vv. 118, 119). Ma perchè assoda in maniera definitiva la posizione di Ecumenio nella successione dei commentatori greci e i suoi rapporti con Andrea e quindi con Areta. E non per questo soltanto. Nella sua introduzione, che è molto personale e molto originale (difetta di una bibliografia ed è troppo fugace l'accenno alla indagine del Diekamp, chè l'Hoskier presuppone nei suoi lettori la conoscenza dello *status quaestionis*) l'H. annuncia la prossima comparsa di una rassegna critica di tutti i manoscritti esistenti della Apocalissi canonica, mostra, con osservazioni ricche di sagacia, le ragioni in virtù delle quali il testo e il commento dati da Ecumenio assumono un particolare rilievo. Egli parte dal dato di fatto, poco valutato ma pure incontrovertibile, che l'Apocalissi è in maniera tutta speciale esposta a quel genere di alterazioni testuali che si riscontra su così vasta scala nei vangeli sinottici, per le ripetizioni frequenti. Ma ci informa subito dopo che collazionando i documenti nei quali è tradita l'Apocalissi egli è giunto alla conclusione che, per quanto riguarda il materiale disponibile per l'accertamento del testo dell'Apocalissi, noi ci troviamo, ciononostante, in una condizione di superiorità. E ne dà la ragione verosimile. Entrata tardi nel Canone scritturale, l'Apocalissi si è trasmessa seguendo linee indipendenti di tradizione ecclesiastica, e si incontra di frequente nel corpo di numerose miscellanee di argomento mistico. Per cui, in mezzo ad altri gruppi di documenti traditi in armonia col tipo ecclesiastico, noi c'imbattiamo in testi completamente al di fuori di influssi ecclesiastici. Ecumenio, secondo l'Hoskier, occupa una posizione mediana fra i due gruppi di testimonianze : circostanza non spregevole. Si aggiunga che egli è un copiosissimo disseminatore di citazioni, per cui non è malagevole raffigurarsi, attraverso il suo commento, la cultura positiva di un esegeta greco del settimo secolo incipiente (Giuseppe Flavio è menzionato parecchie volte, e il suo *testimonium* su Gesù è riportato per intiero). Alcune delle sue citazioni neotestamentarie recano varianti rimarchevoli. Col. I. 18 (κεφαλὴ τοῦ σώματος καὶ τῆς ἐκκλησίας, pag. 31,

secondo il codice messinese) ; Ef. v. 32 (il secondo εἰς manca, p. 202) ; Giud. 6 (ἰδίοις invece di ἀϊδίοις secondo il codice di Salonicco, p. 116). Nel testo stesso dell'Ap. a XIII. 8 Ecumenio legge, secondo il cod. messinese, τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ἐσφραγισμένου invece di τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου del testo corrente, con una parziale coincidenza col Sinaitico. Curiosa, sempre secondo il messinese, l'osservazione di Ecumenio ad Ap. VII. 5-8, dove sostituendo una digressione sugli ebrei alla segnatura delle dodici tribù, e citando Lc. XXIII. 34, postilla (p. 97) : εἰ καὶ ὁ Κύριλλος ἐν τρισκαιδεκάτῳ βιβλίῳ κατὰ Ἰουλιανοῦ λέγει μὴ κεῖσθαι ταύτην τοῦ κυρίου τὴν ἐυχὴν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις, παρ' ἡμῖν δέ γε εἴρηται. Altre peculiarità testuali segnala l'H. il quale, nel suo *excursus* sulla tradizione manoscritta di Ecumenio non manca di riportarsi ai simboli di uso corrente per la individuazione dei codici neotestamentari, con critiche acerbe, ancora una volta, alla praticità della nomenclatura del v. Soden.

Il contenuto del commentario meriterebbe lungo esame. Si dovrà valutare diligentemente l'utilizzazione fatta da Ecumenio dei commentari precedenti (Ippolito innanzi tutto), si dovrà valutare in quale misura egli ne ha trasmesso i metodi e gli orientamenti ai successori. Notevoli le allusioni dogmatiche (v. ad esempio, a pag. 32 : βδελυκτοὶ γὰρ ὁμοίως ἀμφότεροι Νεστόριος τε καὶ Εὐτυχής, τὰ ἐναντία καὶ ἐκ διαμέτρου κακά). Molto spirituale l'ispirazione (v. p. 34 a proposito dello Spirito Santo : οὐ γάρ μόνον παραγέγονεν τῇ τῆς πεντηκοστῆς ἡμέρᾳ κατὰ τὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ἱστορούμενα, ἀλλὰ καὶ ἀεῖ παραγίνεται πρὸς τὰς ἀξίας αὐτὸ ὑποδέξασθαι ψυχάς).

Nessuna traccia di interpretazione realistica, nessun accenno a rapporti dei presagi apocalittici con gli avvenimenti e le istituzioni circostanti (a XIV. 8: βαβυλῶνα οἶμαι λέγειν ἀυτὸν τὴν τοῦ παρόντος βίου σύγχυσιν καὶ τὸν εἰκαῖον (preferibile a μάταιον) πειρασμόν ; ma a XVII. 5 Babilonia è Roma e i re, gli imperatori persecutori, con opportuni riferimenti al Chronicon eusebiano). Sottile impugnazione, ad Ap. XX. 13 e s., della obbiezione mossa alla dottrina della risurrezione dei corpi, in base al fatto che ogni corpo è costituito dai quattro στοιχεῖα, fuoco, acqua, terra, aria, con eloquente appello alla potenza di Dio. In complesso, testo di rilevante importanza per la storia della apocalissi nella chiesa greca, edito con una cura e una nitidezza di cui occorre essere profondamente riconoscenti all'editore e all'Università sotto il cui patrocinio il volume è pubblicato.

E. Buonaiuti.

Arrigo Levasti, *Sant'Anselmo. Vita e Pensiero.* Bari, Laterza, 1929.

Monografia anselmiana questa del Levasti ottimamente riuscita, per la coscienziosa diligenza con la quale è esposto e valutato il contenuto dei singoli trattati del monaco contemplante ; per la sagacia con

la quale è illuminato l'orientamento suo primordiale; per la vivezza tutta personale con cui è evocata la figura del filosofo. Brevissimo confronto iniziale con Eriugena (non comprendiamo perchè il L. scrive ancora a volte Erigena); biografia ricavata, in prevalenza, si intende, da Eadmero (il L. dimentica a volte che si tratta di un nome); ampia, minutissima, fin troppo talora, trascrizione ed esame dei singoli trattati, anche di quelli di dubbia autenticità, come il *De Voluntate Dei* e il *De Voluntate*, sui quali, affermativamente per il primo, negativamente per il secondo, il L. si pronuncia forse con eccessiva frettolosità. Va da sè che la maggior cura è consacrata al *Monologio* e al *Proslogio*. Espositivo, più che valutativo, il saggio del L. non istituisce un'analisi compiuta del valore della trasmissione dell'argomento ontologico nella filosofia posteriore. Ma quello che ne dice, mostrandone la scaturigine nel particolare temperamento dello scrittore, e rilevandone la natura extradialettica, è testimonianza dell'amore e della finezza con cui il L. ha esplorato il suo autore. Forse si sarebbe desiderata una visione sintetica più riuscita del significato della comparsa dell'argomento ontologico nello sviluppo dell'apologetica cristiana; si sarebbe desiderata parimenti una utilizzazione degli scritti mistici anche per l'apprezzamento di Anselmo filosofo; avremmo per nostro conto preferito una valutazione più favorevole del *Cur Deus homo*. Ma si tratta di *desiderata* non essenziali. Così com'è, analisi scrupolosamente fedele e sempre lucida dei procedimenti anselmiani, il saggio del Levasti appare come il risultato di una ricerca paziente ed accorta, nella quale egli ha portato una squisita sensibilità religiosa e una bella facoltà espositiva e interpretativa.

E. Buonaiuti.

Edgar De Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*. Le milieu; l'homme; la vision du monde. Paris, Beauchesne, 1928 (Études Philosophiques et Religieuses).

Una nuova monografia su san Tommaso. Potrà soppiantare quelle, classiche, del Sertillanges e del Grabmann? Nè pure l'autore lo pretende. « Questa opera, egli dice, mirando ad essere innanzi tutto una esposizione dottrinale resa più comprensibile mercè una pittura a larghi tratti del tempo e dell'uomo, non arreca informazioni storiche nuove. Noi vi cerchiamo semplicemente di penetrare nella sua purezza primitiva il pensiero di san Tommaso, qual'è esposto sopra tutto nelle opere della sua maturità, le due *Somme* cioè e le *Questioni disputate*. Senza giustapporre le conclusioni a volte contraddittorie delle numerose monografie da noi consultate, abbiamo tenuto conto, per quanto è stato possibile di tutti gli studi particolari apparsi in questi ultimi anni » (p. 6). E difatti la informazione bibliografica è ampia e sicura. Il senso critico e la preparazione storica remota non appaiono forse, nei primi due capitoli in-

troduttivi del volume (Le milieu-L'homme), altrettanto adeguati agli argomenti. Chè la pittura della vita universitaria parigina nel secolo XIII e l'analisi delle posizioni culturali nell'epoca di san Tommaso appare monca e più tosto superficiale (vi manca, ad esempio, qualsiasi accenno alle correnti gioachimite) e la biografia del santo è troppo pedissequamente calcata sulle stilizzate fonti canoniche. L'autore ha modo di rifarsi nella esposizione del pensiero di san Tommaso, tracciata con rimarchevole chiarezza e con felice intuizione delle sue posizioni centrali. Pur animato da una profonda e calda ammirazione per il santo, il De Bruyne non è un feticista. Egli riconosce la vitalità permanente del realismo che è alla base delle presupposizioni tomistiche; ma non si dissimula l'intellettualismo ad oltranza del sistema e non ne disconosce le lacune alla luce della erudizione scientifica e speculativa moderna. Proveniente dall'Università di Lovanio l'A. ha avuto agio di addestrarsi nella conoscenza del tomismo al sicuro da quelle preoccupazioni polemiche antiidealistiche, che fra noi, per un fenomeno molto comprensibile di mimetismo intellettuale, hanno indotto qualche neotomista a sorprendenti concessioni. Qualche pagina del volume sarebbe suscettibile di ampia discussione: come ad esempio, quando l'A. cerca di spiegare come la nozione del movimento si innesta su quella dell'essere. In un punto, a pag. 99, abbiamo trovato attribuito a san Tommaso, senza però alcun preciso riferimento ai suoi scritti, un inciso che non ricordiamo d'aver letto mai negli scritti del santo e che ci appare più tosto difforme dal suo modo di concepire il rapporto fra Dio e la Verità. L'inciso è questo: « celui qui proclame la verité peut se défendre contre n'importe qui, fût-ce Dieu lui-meme ». Dove mai san Tommaso ha scritto questo?

E. Buonaiuti.

Mario Piacentini, *La legge 24 giugno 1929, n. 1159, contenente disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi.* Roma, 1929.

È una pubblicazione eccellente sotto ogni punto di vista, così storico come giuridico, così formale come sostanziale. L'A. vi traccia, di scorcio, una ricapitolazione felice dello sviluppo e della condizione attuale delle denominazioni extracattoliche in Italia; vi delinea, con mano esperta, la configurazione legale della loro esistenza e delle loro mansioni, in virtù della Legge che ne ha fissato la situazione in regime concordatario; vi commenta ad uno ad uno i singoli articoli della legge, con squisito senso giuridico e con vigile sensibilità alle esigenze religiose di una massa rispettabile di credenti, che ha insigni titoli di benemerenza nella storia della spiritualità italiana. L'A., con forma perspicua e signorile, sa dare risalto alle parti della Legge destinata a spiegare una parte di maggiore rilievo nello sviluppo ulteriore della cultura

religiosa in Italia. Le pagine, ad esempio, dedicate all'art. 5 : *la discussione in materia religiosa è pienamente libera* (« pietra angolare della presente legge ») sono dense e appropriate. L'A. si riporta ai precedenti analoghi nella legge sulle Guarentigie, e commenta : « si tratta di un'affermazione di capitale importanza che, sebbene fatta a proposito del regolamento giuridico dei culti ammessi nello Stato, costituisce uno dei principi fondamentali del nostro diritto pubblico, che riguarda tutti i cittadini, e non solo quelli acattolici. E l'anzidetto principio ha una portata anche più vasta di quella che aveva nella Legge delle Guarentigie, giacchè nella legge stessa poteva sostenersi che la libertà di discussione fosse limitata, come abbiamo già accennato, allo scopo di chiarire il contenuto dell'affermazione del carattere sacro ed inviolabile del Sommo Pontefice in materia religiosa ; mentre ora, invece, riguarda non solo l'istituzione del Papato, ma tutta la materia religiosa. La libertà di discussione postula anche la libertà di proselitismo e di propaganda della propria fede, nonchè la libertà di insegnamento in materia religiosa ; libertà che sarebbero entrambe inceppate, se non si potessero discutere le questioni religiose da ogni punto di vista : esegetico, critico, storico, etico, giuridico, ecc. ». Per rendere praticamente più profittevole la sua pubblicazione, l'A. vi ha aggiunto in calce, oltre alcuni documenti ufficiali, una serie di istruzioni per la celebrazione del matrimonio davanti ai ministri dei culti ammessi. Il volume merita la più larga circolazione.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Beati i nostalgici! — Anche la patria spirituale emana verdetti di ostracismo e annovera i suoi esiliati. Verdetti, in verità, poco comprensibili: perchè consegna della patria spirituale è l'universalità indiscriminata del proselitismo umano e della longanimità misericordiosa. Ma esilio, comunque, infinitamente più penoso di ogni altro, perchè non isola materialmente e fisicamente dai compagni di professione e di destino, ma recide, nell'anima, le arterie delle ufficiali comunicazioni carismatiche. Appunto per questo è consentito un appello più di ogni altro legittimo dagli ostracismi della patria spirituale, alla virtù reintegratrice della superiore famiglia, che la permanenza dei carismi va ininterrottamente creando, nello spazio e nel tempo, al di là delle fuggevoli sentenze, ispirate dalla incomprensione e dall'odio teologico. L'appello però deve apparire corredato dei necessari titoli giuridici. E il giure vigente nella patria spirituale degli uomini, che è la chiesa, cementata nel sangue di Colui che fu spirito e vita, è un giure le cui categorie basilari sono l'amore e la speranza, la solidarietà e la pertinacia nella fede e nell'ideale. L'esiliato, avvertendo intorno a sè lo sforzo calcolato, che i patrocinatori delle consuetudini umane e delle discipline farisaiche compiono per lasciarlo assiderare nel freddo dell'isolamento spirituale, chiede prostrato nella polvere, al Padre, affinchè lo sforzo sia inane e affinchè la pretesa di dar gloria a Lui nell'atto di uccidere una vitalità interiore, sia frustrata. Egli può ritenere che la sua pena non morrà sul solco che ha ricoperto il grano in putrefazione, solo ad un patto. Che il suo spirito, cioè, nella consapevolezza del sacrificio volontariamente accettato, mantenga i contatti superstiti e indistruttibili con le realtà sante di cui si nutre la città di Dio, alimenti nell'angoscia la speranza del veniente Regno di Dio, professi nella pratica quotidiana la vitalità dei valori banditi dal Vangelo, aguzzi lo sguardo, immemore delle sue contingenti iatture, con incrollabile sicurezza, verso i confini ampliati della sua patria in cammino. Allora sì che le lacrime della sua nostalgia saranno la rugiada della nuova aurora.

E. Buonaiuti.

Scongiuri di rito. — Dovremmo dirci lusingati dalla importanza e dalla efficienza che si attribuiscono alle nostre valutazioni, anche se il loro riconoscimento assume la forma di disdegnoso ripudio delle nostre lodi. Avendo Federico Heiler, nel suo ottimo saggio su *Le odierne correnti del cattolicismo in Germania* (RR. IV. 6) segnalato fra gli altri

sintomi della reviviscenza cattolica tedesca il movimento litugico dei monaci di Maria Laach, uno dei loro, e dei più in vista, il priore Hammenstede, espressamente menzionato nelle nostre pagine, evidentemente atterrito da chi sa quali ripercussioni inquisitoriali del nostro elogio, è corso ai ripari. E in « Ambrosius » (1929, p. 103) ha fatto inserire una sua ampia memoria difensionale, col titolo *Principi e scopi del movimento liturgico promosso dall'abbazia di Maria Laach*. Dalla prima parola all'ultima vi domina un'unica preoccupazione : ostentare l'ortodossia del movimento e l'ossequio suo a tutte le decisioni delle Congregazioni Romane. Potremmo dire che certe *excusationes* sono più funeste delle *accusationes*. Ma lungi da noi il proposito di sollevar dubbi sulla buona fede di chicchessia. Avremmo preferito però che don Hammenstede, alla sua non chiesta professione di insospettabile fede, avesse sostituito una sincera discussione di quelli che, caso mai, sono i veri appunti che possono muoversi al movimento ch'egli, fra gli altri, rappresenta. Non c'è del vuoto formalismo in questa reviviscenza esteriore di una prassi liturgica, la quale, per avere e comunicare un vero pathos religioso, deve far rivivere tutta l'esperienza che anima la vecchia liturgia misterica ? E non è spiritualmente pericoloso affogare l'individualità nella celebrazione esclusivistica dell'associazione rituale ?

e. b.

Voci modernistiche. — Torniamo alle pubblicazioni moderpistiche anonime, che venti anni fa espressero il commovimento della coscienza culturale nel cattolicismo all'indomani della *Pascendi* ? Lo si direbbe, a giudicare da questa piccola ma sintomatica pubblicazione apparsa testè presso la grande casa editrice londinese Williams and Norgate ; *An open Letter from a catholic layman to a catholic Bishop*. Veramente l'autore è anonimo fino ad un certo punto. Chè dissemina il suo dire, improntato a grande dignità di tono e a corretta lealtà di argomentazioni, di così precisi particolari autobiografici, che sarà molto facile, supponiamo, alla curia di Westminster, l'identificarlo. Intanto, lo scrittore è un convertito : « Quando fui ricevuto nella chiesa, a Farm Street, più che quarant'anni fa, non feci alcun mistero di nutrire opinioni che sapevano di quel che allora era chiamato liberalismo, ed è oggi detto modernismo. Ne discussi liberamente e candidamente con il ben noto padre gesuita che mi ricevette, nulla dissimulandogli. Quel che egli pensasse di me e delle mie opinioni può essere desunto dal fatto che mi ricevette nella chiesa e per molti anni dopo, fino alla sua morte, si mantenne in rapporto con me, molto interessato a me e al mio lavoro, addimostrandosi sempre amico intelligente e cordiale ». E dell'entusiasmo che accompagnò la sua conversione, al tempo di Leone XIII, parla con accenti che noi comprendiamo fin troppo. « Suppongo che Vostra Eccellenza ammetterà come sotto il pontificato di S. S. Leone XIII ad

uomini del mio modo di pensare era concessa non solamente una larga tolleranza, ma una cordialità nutrita di simpatia, che è venuta poi stranamente a mancare. Era diffusa fra noi studiosi di professione la convinzione che sul trono di Pietro sedesse chi si proponeva di essere un vero Padre della Cristianità. Traversava l'aria il sentore di una nuova vita, di una nuova speranza. Avvertivamo come l'alba di una nuova età, nella quale la Chiesa sarebbe assurta ad una più gloriosa concezione della propria missione, avrebbe toccato un vivente potere e un attuale programma. L'anonimo A. annovera le ragioni del suo disinganno : sentenza romana sulla validità delle ordinazioni anglicane, repressione del così detto modernismo (una pagina commossa è dedicata al destino del Tyrrell), atteggiamento dinanzi al movimento per la riunione delle chiese. Il fascicoletto si chiude con una rivendicazione dei diritti della coscienza religiosa, a proposito dei quali l'A. ha un accenno al mio caso del quale gli sono grato.

e. b.

Sadducei e Farisei. — Siamo in grado finalmente, dopo tante discussioni e tanta eterogeneità di ipotesi, di individuare l'origine e il programma dei due grandi partiti che divisero il giudaismo negli ultimi secoli della sua indipendenza nazionale e nell'età neotestamentaria ? Sebbene il tono con cui L. Finkelstein propone la sua teoria al riguardo (*The Pharisees : their Origin and their Philosophy* in « The Harward Theological Review », luglio 1929) sia misurato e prudente, pure la portata ne è nettamente sovvertitrice : e sebbene la dimostrazione che egli ne tenta sia tutt'altro che esauriente e cogente, sebbene anzi offra chiaramente il fianco ad obbiezioni poderose, pure ci troviamo dinanzi ad un tentativo geniale di ricondurre la genesi e il destino dei due grandi partiti in conflitto, ad una concreta lotta di classi e di interessi, capace effettivamente di dar ragione di parecchie delle loro divergenze dottrinali e disciplinari. Dopo aver ricordato per sommi capi la evoluzione della critica storica sull'argomento, dal Geiger e dal Wellhausen, allo Schürer, al Bousset, al Dubnow, al Meyer, l'A. enuncia la sua spiegazione così : « lo studio delle due antiche sette è stato complicato dal non aver tenuto conto del fatto che esse furono in realtà gruppi sociali antagonistici. Le controversie legali e teologiche son sorte bene spesso come ripercussione di conflitti economici e sociali profondamente radicati. I contrasti tra Farisei e Sadducei sembrano essere stati qualcosa più che fortuiti bisticci a proposito di prescrizioni cerimoniali, come le loro divergenze politiche vanno molto più a fondo che una semplice opposizione fra studiosi liberaleggianti e preti conservatori. Solamente riportando i loro intellettualismi ai motivi che ne costituivano la scaturigine noi possiamo sperare di cogliere la realtà centrale, al di là di tutti i dissensi politici e religiosi. Per questo motivo

io propongo di ritenere, come per una ipotesi di lavoro, che i Farisei costituirono un gruppo originariamente urbano e i Sadducei invece un gruppo agricolo. Progressivamente però i Farisei guadagnarono a sè, mercè i loro propri insegnamenti escatologici e le loro idee democratiche, la massa degli agricoltori giudei, sicchè al tempo di Giuseppe erano rimaste aderenti al sadduceismo solamente le più benestanti famiglie della nazione ». L'A. tenta la dimostrazione del suo asserto mercè ingegnose spiegazioni delle peculiarità cerimoniali del fariseismo, (rituale della festa dei tabernacoli, l'accensione delle luci nel sabato, la data di Shabuot, la preparazione della giovenca rossa, la purificazione del candelabro nel tempio, la riverenza per i Libri Sacri), mercè la valutazione del codice civile farisaico (la legge sugli schiavi, la mitezza delle sanzioni penali), mercè la constatata efficacia straniera nelle credenze dei farisei (persiana e greca, specialmente nella angelologia, e nella dottrina dell'immortalità), tutti dati che tradiscono un ceto urbano, aperto alla moderazione e all'individualismo dei copiosi contatti commerciali e morali. Gli argomenti dimostrativi non hanno tutti il medesimo peso : sebbene alcuni appaiano singolarmente suggestivi, non costituiscono nel loro complesso una prova apodittica. L'A. stesso avverte la precarietà della sua argomentazione, e ne infirma la validità quando si acconcia a supporre che i farisei cominciassero molto presto la loro conquista della campagna. Ad ogni modo la tesi, originale e seducente, attende un supplemento di istruttoria.

e. b.

Il dizionario Gunkel-Zscharnack. — Abbiamo ripetutamente segnalato ai nostri lettori, mano mano che si venivano pubblicando, i fascicoli del « Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft » : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, sempre con le parole di lode che si merita una pubblicazione mantenuta, con diligenza scrupolosa, all'altezza dell'indagine scientifica e delle esigenze apologetiche odierne. Con le medesime parole di lode annunciamo la pubblicazione dei fascicoli 58-61 (Konfessionstatistik-Kurzwegianer), da col. 1185 a col. 1440 con 15 doppie tavole. I quattro fascicoli, dati insieme, contengono voci eccezionalmente importanti. Basta nominarne alcune : Confermazione, Concordati (la attualità delle informazioni giunge alla registrazione del Concordato fra Santa Sede e Italia), Costantino, Concili, Letteratura copta, Corano, Lettere ai Corinzii, Crociate, Guerra (dal punto di vista storico-religioso, il Cristianesimo e la Guerra, la guerra mondiale e la chiesa, la guerra mondiale nelle sue ripercussioni morali e religiose), il metodo « kulturgeschichtliche », Cultura, Kulturkampf, Culto, Arte e religione. Quest'ultimo è l'articolo più ampio e meglio curato del quadruplo fascicolo. Costituisce una nutrita, per quanto schematizzata, rassegna dei rapporti generici fra arte e religione, e una segna-

lazione storica sommaria delle manifestazioni artistico religiose fra i primitivi, e poi in Cina, in Giappone, in Egitto, nella Babilonia, nell'Assiria, in India, in Grecia e a Roma, nell'Islam, nel Cristianesimo. Affidata a specialisti, ogni sezione è un felice sguardo sintetico alla materia. Le tavole sono appunto riproduzioni, sagacemente prescelte, illustranti l'arte religiosa presso i vari popoli e le varie civiltà. Ci sono in questo fascicolo articoli che tradiscono più che altrove l'ispirazione luterana della pubblicazione, che, come si sa, vuol essere, sopra tutto, fonte di sicuri dati per il ministero pastorale. Il valore tecnico della pubblicazione non diminuisce per questo. Ci è parso un indizio eloquente e significativo il fatto che così i metodi della « formgeschichtliche Schule » come l'apologetica dell'Otto siano già pervenuti ad un tal grado di ufficialità, da offrire voci ad una pubblicazione enciclopedica. Figura così nel fascicolo la voce *Kreaturgefühl* con rimando a *Numinos*. Ecco una atmosfera religiosa dove il procedere non è di tardigradi. *e. b.*

Ippolito e l'ordinamento ecclesiastico egiziano. — Veramente magistrale, per ampiezza di informazioni bibliografiche, per acume di analisi testuale, per ampiezza di comparazioni storico rituali, ci appare la tesi presentata il 12 luglio di quest'anno da Rodolfo Lorentz per il dottorato in lettere alla Università di Leida sui presunti rapporti fra l'ordinamento ecclesiastico egiziano e Ippolito di Roma (*De Egyptische Kerkordening en Hippolytus von Rome*. Haarlem, Joh. Enschedé en Zonen). Tesi essenzialmente polemica, tendente, contro lo Schwartz e il Connolly, a sciogliere ogni collegamento fra l'ordinamento liturgico in questione e l'opera di Ippolito. Naturalmente, prima esigenza di una tale tesi, l'analisi del possibile contenuto di quella ἀποστολικὴ παράδοσις che nel catalogo della statua ippolitiana del Laterano è menzionata come opera dello scismatico vescovo subito dopo il περὶ χαρισμάτων proprio come nella sua più vecchia frammentaria edizione, l'ordinamento ecclesiastico egiziano segue un *de donationibus*. Il Lorentz arguisce dalla natura delle polemiche sostenute da Ippolito nella sua turbinosa carriera, che la sua ἀποστολικὴ παράδοσις doveva essere un trattato di natura essenzialmente dottrinale. E d'altro canto dalle prescrizioni liturgiche dell'ordinamento il L. ricava il carattere extraromano di questo, e i suoi propositi innovatori, non fatto davvero per essere nelle simpatie del conservatore vescovo romano. Tutte osservazioni sagaci e suasive. Merito peculiare della tesi del Lorentz la padronanza della letteratura. Noi ci compiacciamo di vedere utilizzata da lui la tesi del nostro Donini, per quanto, sconcertato alquanto dalle sue conclusioni ardite, raccomandi di non privarlo mai del controllo del p. D'Alés S. J. (p. 16 n. 1)!

e. b.

Lutero. — È possibile una visione eumenica di Lutero ? Sì, ma a un patto. Quello di trascurare e di lasciare nell'ombra tutto quello che ha tradito i lati meno simpatici e meno gradevoli del suo vulcanico ed impetuoso carattere e tutto quello che nella suo turbinosa e roventa carriera ha rappresentato una mescolanza impura alle vicende politiche ed ai movimenti popolari del suo tempo, per circoscrivere la propia analisi e la propia valutazione ad un solo dato : la profonda, intensa e mai affievolitasi esperienza del divino e della salvezza, che ha accompagnato la carriera del Riformatore. È stato logicamente il metodo e il criterio a cui si sono attenuti i collaboratori che Alfredo von Martin ha chiamato a raccolta in questo denso e stimolante volume : *Luther in ökumnischer Sicht* (von evangelischen und katholischen Mitarbeitern, herausgegeben von Alfred v. Martin. Stuttgart, Fr. Frommanms Verlag (H. Kurtz), 1929).

Il v. Martin è già noto come Direttore di un periodico "Una sancta" che mira ad affratellare in un medesimo programma d'intesa studiosi appartetenti a diverse denominazioni cristiane. Un programma d'intesa ha suggerito anche questo volume, in cui sono saggi di cattolici e di evangelici: ha avvivato le singole pagine anche le finali, nella quali sono analizzate due recenti biografie di Lutero, quella del Grisar e quella del sottoscritto. Il volume ospita anche studi strettamente storico-critici, che prescindono completamente da una qualsiasi rivalutazione religiosa della figura e dell'opera di Lutero. Tali il saggio del Bigelmair, sui rapporti fra Lutero e la mistica germanica, e quello nel quale Alfonso Vittorio Müller, con quella competenza che abbiamo avuto agio di constatare negli altri suoi saggi sui precedenti agostiniani della teologia luterana, condensa e schematizza le corrispondenze teoriche fra l'insegnamento riformato e la soteriologia e l'antropologia di Agostino. Lo studio, largamente documentato, è apparso, nella raccolta, al V. Martin bisognoso di una postilla, nella quale, fatto appello ad una innegabile distinzione fra "Ideengeschichte" e "Seelengeschicthe", si rileva che l'accumulazione dei punti di contatto fra le enunciazioni di un pensatore e di un predicatore e quelle dei predecessori, non basta in alcun modo a chiarire l'incognita della sua esperienza e della sua vocazione. Indubbiamente, la parte più degna d'attenzione di tutta la raccolta è quella costituita dai saggi dei cattolici, del Merkle, cioè, dell'Albani, di Federico Heiler. Desta veramente una profonda impressione nello spirito constatare con quale imperiosa preoccupazione di non irritare le suscettibilità confessionali dei connazionali riformati, uomini eminenti nella coltura e nella vita ecclesiastica in Germania affrontano il più scabroso degli argomenti nella polemica confessionale : la figura e l'opera di Lutero. La Germania ha viva come mai la persuasione della ferita inferta alla compagine della spiritualità nazionale dalla scissione o non più tosto appare scorcentante come mai lo scandalo della disunione

in nome del Vangelo ? Il saggio specialmente di Federico Heiler, rielaborazione di una conferenza tenuta in vari luoghi anche fuori della Germania, é rimarchevole non solmente per l'ampiezza della cornice in cui é tenuto, e per la fine sagacia delle osservazioni, bensì anche per la temperanza dei giudizi, che può apparire a volte, nell'epilogo ad esempio, fino eccessiva. Non che l'Heiler dissimuli, nel valutare il significato di Lutero nello sviluppo della chiesa cristiana (*Luthers Bedeutung für die christliche Kirche*, 136–186) le posizioni del Riformatore, di fronte così ai vari tipi del cristianesimo primitivo, come di fronte alla cristianità medievale e a lui contemporanea. Ma, riappelandosi ai principi che hanno disciplinato la sua grande esposizione del fatto "cattolico" considerato come una *complexio oppositorum*, facendo propria la distinsione harnackiana fra i "Genien der Summation" e i "Genien der Reduktion" gli uni e gli altri indispensabili all'economia della vita ecclesiastica, riconosce il valore assoluto della insurrezione luterana nello sviluppo del cristianesimo moderno. Convinzione, a quanto pare, ribadita nello scrittore da un recente viaggio a Roma, il quale gli ha dato la sensazione che la polemica luterana contro "il tradizionale sistema giuridico imperialistico del curialismo e del papalismo" ha "anche oggi il suo alimento" (p. 166 n. 87 a).

e. b.

Lutero e la libertà religiosa. — Nessuna pregiudiziale e nessun intento apologetico o polemico animano l'erudita indagine di Roland Herbert Bainton sullo sviluppo e la coerenza dell'atteggiamento di Lutero al cospetto della libertà religiosa (*The development and consistency of Luther's attitude to religious Liberty*, in «The Harward Theological Review » 1929, 2) : ma solo vi traspaiono una magistrale padronanza degli scritti del Riformatore e una sagace valutazione dei motivi operanti nella sua anima e nella sua propaganda. L'A. riconosce, più che la evoluzione di Lutero, le sue molteplici e ripetute contraddizioni nel modo di giudicare i dissenzienti e nel suggerire, per loro, il trattamento acconcio : dominato però da una tendenza sempre più pronunciata all'intransigenza, anche violenta e persecutrice, mano mano che si ottundevano in lui le tendenze mistiche e la efficacia umanistica. « Paolo e Agostino pesarono su Lutero più che Tauler e la *Theologia germanica* » (p. 134). Aforisma non nuovo, dopo K. Holl, ma forse più impressionante che vero.

e. b.

Lutero e Paolo. — Del corso che, sostituendo il Loisy «chiuso in un silenzio consacrato ad un lavoro ardente e alla preparazione di opere preziose » Giovanni Baruzi ha tenuto al Collegio di Francia nel 1928 su Lutero come interprete di Paolo, non conosciamo a tut-

t'oggi che l'introduzione (riprodotta nella « Revue de théologie et de philosophie » n. 66 N. S.). Nulla di peregrino nelle enunciazioni del Baruzi. Punto di vista leggermente apologetico luterano, con grande spiegamento di riferimenti a K. Holl e di anatemi al Denifle. Una pregiudiziale ci ha sorpreso : « lo storico delle religioni, assuefatto a trovarsi nel proprio dominio, per quanto riguarda il cristianesimo, solo quando indaga il periodo delle origini, dovrebbe abituarsi a considerare che anche quando tratta della Riforma o della Controriforma, si trova di fronte a *delle origini*. Origini altrettanto complesse — sebbene a volte meno indeterminabili — e altrettanto mal conosciute in molti casi, quanto quelle del cristianesimo primitivo ». *Origini* la Riforma e la Controriforma ? Sì, senza dubbio : ma origini di reviviscenze e di ricorsi, che si sarebbe pensato non più riproducibili, se la forza sublimatrice dell'universale messaggio cristiano non fosse stata miseramente depauperata e irrigidita.

e. b.

La fisolofia della vita associata. — Le linee programmatiche del volume recente di J. S. Mackenzie sono già genericamente indicate dal suo sottotitolo : *Fundamental Problems of Life*. An Essy an citizenship as pursuit of Values (London, Allen a. Umvin, 1928). Lo spirito con cui esso è dettato traspare da alcuni aforismi che abbiamo spigolato durante la lettura : « è universalmente riconosciuto che solamente alle realtà viventi ed ai prodotti diretti della loro azione possono essere immediatamente applicate interpretazioni teleologiche e che solamente nella vita umana la presenza di scopi determinati può essere con fiducia riconosciuta. Tale riconoscimento ha portato alla distinzione fra le cosidette scienze positive, consacrate all'indagine di alcuni aspetti sintetici degli attuali accadimenti della natura e della vita umana e le scienze normative, principalmente logica, metafisica, etica, ed estetica, interessate ai grandi fini dai quali, più o meno consapevolmente la vita umana è guidata : Verità, Bontà, Bellezza. La riflessione su questi fini costituisce una parte dominante del programma della filosofia, in quanto distinta dalle scienze più semplicemente fisiche ed anche dallo studio specificamente psicologico dal processo svolgentesi negli spiriti degli uomini e in forma alquanto diversa in quegli degli animali ». Dalla logica della sua indagine l'A. è tratto a determinare il posto del Valore nella Religione. Il capitolo non è dei meglio riusciti del volume. Il quale, del resto, acquista maggiore consistenza ed ampiezza man mano che procede dall'analisi dei fini e dei valori a quella della tecnica per il loro raggiungimento nella vita associata studiata nei gruppi successivi dalla Famiglia al « world commonwealth », nel prospettare la quale l'A. non dimentica davvero, tuttt'altro, di appartenere all'Impero Britannico.

p. b.

La fisolofia odierna. — « Le fratture determinate dalla guerra hanno esasperato l'isolamento filosofico dei vari gruppi linguistici. Poco dopo il suo epilogo cominciarono i preparativi del sesto congresso internazionale dei filosofi. In quel torno di tempo il sottoscritto assunse la direzione di *The Monist*. Bramoso di contribuire al successo del Congresso e al soddisfacimento di un desiderio largamente sentito, quello di una più vasta conoscenza del recente movimento filosofico nei vari paesi, egli chiese la cooperazione di numerosi studiosi. Ne è uscita la presente raccolta ». Così Edoardo Leroy Schaub presenta una corona di saggi veramente pregevole e utile sulla filosofia contemporanea. (*Philosophy Today Essays* on recent Developments in the Field of Philosophy. Chicago, The Open Court publishing Company, 1928). La rassegna non è completa nè dal punto di vista spaziale nè da quello puramente sistematico. Lo Schaub per primo deplora la mancanza di uno sguardo ai recenti sviluppi della produzione filosofica italiana. Egli è riuscito a mettere insieme qui saggi sulla filosofia contemporanea nei paesi parlanti inglese, in quelli di lingua francese, in Germania, in Russia, nei Paesi Scandinavi, nel Sud America, con particolare riguardo all'Argentina. Ma pur con le sue lacune, inevitabili, in ogni opera di larga compilazione, il volume, di natura prevalentemente bibliografica, riesce veramente prezioso, dando, attraverso la penna di esperti, il cui unico torto, forse, è solamente quello, a volte, di sovrapporre la loro personalità al compito informativo, un quadro chiaro e ricco del movimento degli studi filosofici nell'ultimo venticinquennio.

Oltre che assolvere compito di raccoglitore, lo Schaub ha dato anche un suo personale contributo alla raccolta. Il suo saggio (105-138) sulle varie interpretazion della religiosità nei paesi parlanti inglese è uno dei più limpidi e chiari della raccolta. *p. b.*

Arte religiosa ungherese. — Altra volta, in queste pagine (RR v. 77), abbiamo fatto menzione della collezione di « Études d'art et d'archéologie » diretta da Henri Focillon presso il Leroux di Parigi. Ed è stato a proposito della eccellente monografia del Fontaine, intorno all'abbazia cisterciense di Pontigny. I cisterciensi e la loro azione nello sviluppo dell'arte architettonica religiosa figurano largamente anche in questo nuovo fascicolo, altrettanto eccellente, della raccolta, *L'architecture religieuse en Hongrie*, du XI^{e} au XIII^{e} siècles, par Ladislas Gál. Portando nel suo lavoro quelli che sono evidentemente i criteri della scuola da cui promana, il Gál mostra il vincolo indissolubile fra l'evoluzione artistica del paese studiato e le vicende della sua politica. Subordinatamente segnala il succedersi delle varie azioni di scuola, lombarda prima nelle cattedrali di Santo Stefano, francese poi nell'abbaziale di Vértesszentkereszt, nella seconda cattedrale di Kalocsa, nel gruppo Cisterciense, germanica più tardi sotto

Geltrude di Merano, nuovamente francese infine con Giovanni di Saint-Dié e Villard de Honnecourt. L'analisi specialmente della penetrazione e della espansione cisterciense è fatta con un acume sensibile e una penetrazione sagace che la frammentarietà degli avanzi rende tanto più meritori: « ci si farebbe un concetto errato della intensità del movimento spirituale e della importanza dei principi costruttivi introdotti dall'arte cisterciense in Ungheria, se si pensasse unicamente all'esiguo numero di monumenti che meritano ancora di essere segnalati... La storia dell'architettura religiosa in Ungheria importa, non già un raggruppamento metodico di dati sopravviventi, una sintesi di elementi positivi, ma solo un saggio di ricostruzione di opere scomparse. Si direbbe che, difformemente da quel che si verifica in altri paesi più fortunati, dove le grandi opere superstiti poco chiedono alla restituzione, noi ci troviamo qui nel dominio delle cose cancellate e le vestigia rimaste non appaiono che come punti di riferimento per la comprensione dell'insieme. Chinandosi su questi residui ci si sente, non più osservatori delle masse sane e vigorose di un monumento intatto, ma antropologisti chinati sui frammenti sparsi di uno scheletro, intenti alla raffigurazione dell'essere vivente ».

p. b.

"Italia„. — Annunciammo altra volta la bella collezione iniziata da Luciano Morpurgo con la cooperazione di Luigi Parpagliolo, sotto il titolo « Italia », collezione che intende dare, in una serie di volumi, una visione panoramica di tutte le regioni italiane, mediante la riproduzione fotografica dei luoghi più incantevoli e dei monumenti più insigni, con l'accompagnamento delle testimonianze più eloquenti, attinte da scrittori italiani e stranieri. Al primo volume, illustrante il Lazio, succede ora il secondo, dedicato alla Lombardia (Roma, Via Convertite, 21). Mirabile evocazione degli angoli più seducenti di una delle più varie e ridenti plaghe d'Italia, raffigurati in riproduzioni fotografiche che sono squisite cose d'arte. Anche la scelta dei frammenti letterari, altrettante geniali didasascalie, è compiuta da un intenditore espertissimo, che ha fatto sua vocazione l'indagine della traccia lasciata dalle bellezze del paesaggio e dell'arte in Italia negli scrittori di tutto il mondo. Dà veramente una squisita impressione allo spirito del lettore, che conosca già di persona i luoghi prescelti per la illustrazione, rivederne l'immagine così squisitamente fissata e coglierne l'impressione suscitata nel viaggiatore straniero. Il quale è, di volta in volta, Châteaubriand e Blasco Ibàñez, Stendhal e Shelley, Dickens e Valery, France e Flaubert, Castelar e Giorgio Sand. Pubblicazione veramente superba, che non dovrebbe mancare in nessuna biblioteca di quanti amano le stupende bellezze della terra nostra.

e. b.

Gemelli... e noi! — Avevo creduto di fare ricorso al più elementare dei diritti, chiedendo al p. Gemelli di dirmi in quale dei due giudizi contraddittori da lui emessi sulla mia ortodossia, si trovasse il suo sincero convincimento. Con l'uno infatti mi aveva mandato esente da ogni sospetto di eterodossia. Con l'altro, provocato proprio da quell'*Africa cristiana* che ha riscosso da riviste cattoliche e scientifiche straniere come la « Revue d'histoire ecclésiastique », apprezzamenti di cui son fiero, mi additava come « un faticoso costruttore con gli indigesti materiali forniti dalla vieta erudizione protestantico-tedesca ». (V. RR. 1928 p. 567).

Il p. Gemelli rispondeva (v. « Rivista di filosofia neoscolastica » 1929, p. 99 e s., *Buonaiuti e noi*) dichiarando che nella occasione nella quale aveva emesso il primo giudizio, aveva voluto prescindere « da tutte le accuse che al Buonaiuti si facevano di eresia e da tutte le accuse che gli facevano la « Civiltà cattolica » e il p. Rosa ». Avrei potuto sussumere che la memoria mi attestava qualcosa di diverso, ricordando io perfettamente, ed altri con me, che tutta l'argomentazione del Gemelli per indurmi alla capitolazione nel gennaio 1926 poggiava sul presupposto, apertamente professato, del nessun carattere ereticale del mio insegnamento orale e scritto. Ma la sussunta mi fu spenta sulle labbra da queste frasi finali della nota del Gemelli, che occorre registrare testualmente, prima che gli sbandamenti della polemica ne cancellino le tracce.

« *Stia dunque zitto il Buonaiuti, e cessi di fare quella parte di vittima che ognuno sa quanto male gli si attagli; si ricordi che tutti prestano fede e a p. Rosa e a me, perchè di noi nessuno ha dato la prova che siamo menzogneri e perchè nessuno abbiamo mai ingannato. Dopo di che non mi resta altro (e lo faccio ben volentieri) che andare a tener compagnia a p. Rosa ; con lui esaminarò se il caso Buonaiuti merita le cure zelanti di un uomo che la chiesa stima ed onora per il suo apostolato come è il p. Rosa, e spero convincerlo che abbiamo a che fare con uno che, sventuratamente, ha bisogno delle cure non di sacerdoti, ma di chi fa professione di assistere gli infelici anormali della vita psichica. Non resta quindi che pregare Dio perchè al Buonaiuti guarisca la testa* ».

Sono intuitive le alternative a cui una valutazione così... francescanamente cristiana avrebbe potuto aprire il varco, « senza vedere il da farsi ». Spero sia intuitiva la ragione, unica, per la quale scelsi il silenzio.

Ma nella sua nota il p. Gemelli era andato ad investire i presenti ad una delle nostre conversazioni del gennaio '26 : « eventualmente potrò dare io altri particolari e fornire qualche documento assai interessante (su quelle conversazioni) e dimostrare così anche qualche altro fatto che si riferisce ad esse *e che non fa certo onore a taluno che vi prese parte...* Fra quelle persone (presenti) vi è almeno uno che può attestare con dati di fatto quali erano le intenzioni del Buonaiuti. Eventualmente, se sarà necessario, *ripescherò costui e la sua testimonianza* ».

Chiamati così in causa, quei tali presenti hanno offerto la loro « testimonianza », (V. RR. 1929, 284, 382), spontaneamente. Il Gemelli sembra rammaricarsene. (V. « Rivista di filosofia neoscolastica » 1929, III-IV, 383). Ma quando mai un « pescatore » si rammarica che i pesci si precipitino sulla sua lenza?

E nel suo rammarico lancia un'insinuazione che è, di nuovo, un oltraggio, e formula un invito che è, di nuovo, una contraddizione. Insinua cioè che io « mi ripari dietro le spalle » dei nuovi « interlocutori » e invita me a dire il mio pensiero sui fatti che questi hanno denunciato.

La strategia di chi combatte unicamente per lo Spirito e nello Spirito non conosce truppe di copertura. È, da vent'anni, la mia strategia. I colpi di cui sanguina l'anima mia ne sono una prova sufficiente.

Invitare un « anormale della vita psichica » a corroborare la testimonianza altrui, è una bella dimostrazione di coerenza per uno psichiatra. Ad ogni modo, eccomi a testimoniare.

Nell'istante più angoscioso delle conversazioni del gennaio '26, io scongiurai il p. Gemelli di voler far sì che prima della emissione di una sentenza ecclesiastica, forse irreparabile, contro di me, si attendesse la imminente pubblicazione del mio volume su *Lutero e la Riforma in Germania*, dove il mio pensiero religioso stava per avere la formulazione più chiara. Il p. Gemelli rispose che si sarebbe recato a Bologna, per offrire all'editore Zanichelli la somma necessaria per ritirare subito dal commercio i fogli tirati. Uno dei quattro presenti replicò con parole non dimenticate.

Questi i fatti. E i fatti non hanno bisogno di garanti. Non si prestano, nè pure, a disinvolte diagnosi psichiatriche.

E. Buonaiuti.

Chiamati direttamente in causa dal p. Agostino Gemelli con parole che avevano sapore di minaccia e di intimidazione; rei solamente di avere prevenuto un « ripescamento » ch'egli preannunciava e di aver dato senza indugio la nostra testimonianza su un episodio profondamente inciso nella nostra coscienza, anche per salvare la nostra dignità e la nostra lealtà da un sospetto che le parole stesse del Gemelli avrebbero potuto far sorgere, ci vediamo additati dal Gemelli come « compiacenti signori » prestatisi a riparare le spalle altrui.

Rimaniamo trasecolati dinanzi alla inattesa denigrazione. E lasciamo giudicare dalle persone di buona fede metodi polemici di tal natura.

A. Donini — A. Ghisalberti
M. Niccoli — A. Pincherle.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1929